PIETRO ABELARDO

CONOSCI TE STESSO
O
ETICA

Introduzione, traduzione e note
di
Mario Dal Pra

(Nuova edizione interamente rielaborata)
In appendice testo latino nell'edizione critica
di
D. E. Luscombe

LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Titolo originale: *Scito te ipsum*
Traduzione di Mario Dal Pra

1ª edizione: novembre 1976

MARIO DAL PRA

INTRODUZIONE

I

Uno dei caratteri che distingue il modo di scrivere e di lavorare di Abelardo è, oltre a quello di rivedere e di rielaborare a più riprese e in tempi successivi le sue precedenti e iniziali trattazioni [1], *anche quello di rinviare frequentemente dall'uno all'altro dei suoi scritti principali, sia per richiamare questioni esaminate in contesti diversi, sia per rimettere una più adeguata ed approfondita indagine di problemi importanti alle opere in cui più propriamente essi dovevano essere collocati. Di questo criterio ci si può valere anche per situare, in prima approssimazione, la composizione dell'*Ethica *nel complesso degli altri scritti abelardiani. È nella* Expositio *alla lettera di S. Paolo ai Romani che si trovano tre rilevanti rinvii all'*Ethica: *il primo riguarda il problema di che cosa sia propriamente il merito, e se esso consista soltanto « in voluntate » oppure anche « in operatione » e se la virtù basti a farci felici e se l'azione esterna che tien dietro alla volontà buona o cattiva, giovi ad accrescere il merito* [2]; *il secondo concerne la questione*

[1] Cfr. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, « Revue d'histoire ecclésiastique », Louvain, XXVIII (1932), pp. 247-295, 533-551, 788-828.

[2] *Expositio*, in *Abaelardi Opera*, ed. Cousin, vol. II, pp. 212-213: « Quarendum est in quo merita nostra consistant, in voluntate scilicet tantum, an etiam in operazione, id est, quid ad gloriam sine poena Deus in nobis remuneret, et utrum virtus ad beatitudinem sufficiat, etsi in operatione non prorumpat, et utrum opus exterius

dell'eccesso della carità che a volte spinge a volere che avvenga ciò che è bene che non avvenga o, al contrario, spinge a non volere che avvenga ciò che è bene che avvenga [3]*; mentre il terzo concerne, a proposito della preghiera rivolta da Cristo al Padre per il perdono dei suoi crocifissori, il problema di come essi possano essere perdonati di qualche cosa che non poteva essere loro imputata a colpa, per la retta coscienza con cui avevano agito* [4]*. D'altra parte, l'*Ethica *stessa rinvia alla* Theologia ' Scholarium ' *a proposito di una questione specificamente teologica, cioè se coloro che si pentono delle proprie colpe portino con sé nella vita futura l'amarezza del loro dolore oppure provino gioia per aver commesso delle colpe che sanno essere state da Dio ordinate alla loro conversione* [5]*. Ora la* Theologia ' Scholarium '

quod bonam vel malam voluntatem sequitur, meritum augeat, et cum omnis virtus sit animi et in ipso fundata consistat, utrum omne peccatum similiter animi sit, et quid inter vitium animi et peccatum differat et quot modis peccatum dicatur. Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem et diutius in his dirimendis immorandum esset quam brevitas expositionis postulat, nostrae id ethicae discussioni reservemus ». Ove è da notare che, mentre alcune delle questioni accennate risultano trattate nel I libro dell'*Ethica* che possediamo, altre che riguardano la virtù e il merito dovevano essere destinate, almeno in via di progetto, alla trattazione del II libro, di cui possediamo, e di cui forse Abelardo ha composto, soltanto l'inizio.

[3] *Expositio*, in *Abaelardi Opera*, ed. Cousin, vol. II, p. 327: « Caritas mensuram non habet. Unde saepe caritas modum nos ita excedere compellit un fieri velimus quod fieri nequaquam bonum est, aut instum, et e contrario nolle fieri quod fieri bonum est, sicut interfici sanctos vel adfligi, quae etiam eis cooperantur in bonum. Sed hanc Ethicae nostrae reservamus discussionem ». Anche di questo problema, che non figura trattato nel I libro dell'*Ethica*, si può ritenere che fosse destinato al II libro.

[4] *Expositio*, in *Abaelardi Opera*, ed. Cousin, vol. II, p. 336: « Ubi enim culpa non praecessit, quid est opus ignoscere? Si enim ignorantia vel etiam fidei error excuset penitus a culpa, unde Judaei aut Gentiles vel quilibet infidelis de infidelitate sua damnandi sunt, cum unusquisque fidem suam rectam esse putet? Quis enim sponte in ea persistat fide quam erroneam credat, ut sibi partem eligat deteriorem? De talibus tamen Veritas ait: ' Qui non credit, iam indicatus est '. Sed huius rei discussionem Ethicae nostrae reservamus ». Questo problema è ampiamente discusso nel I libro dell'*Ethica*.

[5] *Ethica*, ed. Luscombe, p. 96, 28-32: « Sed utrum nos illa fecisse velimus quae bene ordinata esse a Deo scimus, et nobis

ebbe parecchie redazioni ed il terzo libro comparve per la prima volta nella terza redazione, anche se ne ebbe una quarta ed una quinta; le tre redazioni in questione si possono ragionevolmente collocare nel periodo che va dal 1133 al 1139 [6] *e questo è anche l'ambito cronologico al quale si è oggi propensi a far risalire il complesso dei tre scritti che i suaccennati riferimenti interni tendono ad unire tra loro: la* Expositio, *l'*Ethica *e la* Theologia ' Scholarium ', *con uno spostamento non rilevante rispetto al decennio che va tra il 1128 ed il 1138, precedentemente proposto dal Cottiaux. Non è invece possibile indicare con maggior precisione l'ordine nel quale questi scritti sono stati composti, anche perché, come si è accennato, il modo di lavorare di Abelardo difficilmente consente di stabilire quando un suo scritto risulti compiuto in modo definitivo.*

Come è noto, l'elezione di Abelardo ad abate del monastero di S. Gilda di Rhuys, lungo la baia di Morbian nella diocesi di Vannes, avvenne nel 1125, quando ebbe inizio per il Maestro palatino un periodo di isolamento che durò certamente più di cinque anni. Mentre insegnava al Paracleto, alcuni monaci di quella abbazia lo vennero a trovare, per dirgli della morte del loro abate e del voto unanime dei loro confratelli che lo designava a succedergli; essi recavano anche il consenso di Conano IV conte della Bretagna minore, in cui si trovava quella abbazia. Abelardo si lasciò indurre ad accettare, ma ebbe più tardi a pentirsene amaramente. La popolazione di quel paese gli parve poco meno che selvatica, di costumi rozzi e sciolta da ogni disciplina di leggi. I monaci di S. Gilda poi, che forse si erano stabiliti in quel-

quoque in bonum cooperata iuxta illud Apostoli ' scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum ', questio est alia quam pro viribus nostris tercio *Theologiae* nostrae libro absolvimus ». Ed infatti cfr. *Theologia ' Scholarium '*, ed. Cousin, *Abaelardi Opera*, vol. II, pp. 148-149.

[6] Cfr. H. Ostlender, *Die Theologia ' Scholarium ' des P. Abaelard*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, BGPTMA, Supplementband, III, 1 (1933), p. 270; E. M. Buytaert, *An Earlier Redaction of the ' Theologia christiana ' of Abelard*, « Antonianum » XXXVII (1962), p. 495.

la terra per seminarvi spirito religioso e cultura, avevano ottenuto risultati del tutto deludenti. Per di più il patrimonio del monastero fu usurpato da un prepotente barone; e la povertà cominciò a minacciare i monaci, che ebbero ben presto a lamentarsi dell'abate. Dopo la fondazione, per opera di Abelardo, del monastero al Paracleto nel 1129, gli divennero così ostili che tentarono di avvelenarlo nei cibi e perfino nel calice della messa. Forse il Maestro palatino ha gravato la mano nel racconto delle sue sventure di quegli anni; ma è certo che il periodo da lui trascorso quale abate del monastero di S. Gilda non è stato tra i meno tristi della sua turbinosa vita. Non comunque un periodo, probabilmente, nel quale egli possa essersi intensamente applicato agli studi, sia di logica che di teologia e di etica. In verità, nel 1131, Abelardo, come abate di S. Gilda, si recò nella abbazia mauriniacense con altri vescovi ed abati, tra cui lo stesso S. Bernardo, intorno al papa Innocenzo II che compiva un viaggio attraverso la Francia; ed il cronista del monastero, nominando i presenti all'incontro col papa e ricordando tra essi anche il Maestro palatino, scrive: « Petrus Abailardus monachus et abbas, et ipse vir religiosus, excellentissimarum rector scholarum, ad quas pene de tota latinitate viri litterati confluebant »[7]. Non è detto, tuttavia, che i fatti accennati nell'attestazione del cronista, cioè la direzione delle scuole da parte di Abelardo e l'afflusso ad esse di studenti e di studiosi da tutto il mondo latino, debbano essere riferiti direttamente al periodo dell'incontro di Morigny, mentre corrispondono egualmente bene al periodo precedente della sua attività, quello, del resto, che aveva guadagnato ad Abelardo così grande fama nel campo degli studi.

Non si può dire, con assoluta precisione, quando Abelardo abbia lasciato l'abbazia di S. Gilda, per riprendere l'insegnamento già abbandonato. E sarebbe difficile anche solo

[7] *Chronicon Mauriniacensis*, ed. L. Mirot, p. 54. Il Mirot ritiene che la parte anonima della cronaca in cui viene ricordata la presenza di Abelardo a Morigny sia stata composta da un monaco dello stesso monastero, probabilmente nell'anno 1132 (cfr. Luscombe, *The School of Abelard*, Cambridge 1970, pp. 3-4).

arguirlo se non ci restasse in proposito una preziosa testimonianza di Giovanni di Salisbury, il quale, nel suo Metalogicon, *scrive: « Cum primum, adulescens admodum, studiorum causa migrassem in Gallias, anno altero postquam illustris rex Anglorum Henricus, leo iustitiae, rebus excessit humanis, contuli me ad Peripateticum palatinum, qui tunc in monte Sanctae Genovefae clarus doctor et admirabilis omnibus praesidebat. Ibi, ad pedes ejus, prima artis huius rudimenta accepi, et pro modulo ingenioli mei quidquid excidebat ab ore ejus tota mentis aviditate excipiebam »*[8]. *Il re della cui morte fa cenno Giovanni di Salisbury è Enrico I, il Leone, figlio secondogenito di Guglielmo I, re d'Inghilterra; ora la sua morte è avvenuta nel 1135; si dovrebbe pertanto concludere che un anno dopo, nel 1136, Abelardo, dopo che le inimicizie dei monaci di S. Gilda l'avevano costretto a lasciare definitivamente la carica di abate, teneva nuovamente lezioni sul monte di S. Genoveffa a Parigi, emergendo per splendore d'ingegno e di dottrina. A Parigi fiorivano allora principalmente tre scuole: quella di Notre Dame, quella di S. Vittore e quella di S. Genoveffa. Ma Abelardo abbandonò l'insegnamento l'anno seguente; nel 1137 si colloca pertanto, per il Maestro palatino, un altro periodo di raccoglimento. È comunque negli anni che stanno a cavallo tra la conclusione del suo compito di abate a S. Gilda e la ripresa dell'insegnamento alla scuola di S. Genoveffa a Parigi che si colloca, con tutta probabilità, la composizione di quel gruppo di scritti dei quali fa parte l'*Ethica *e che comprende la* Expositio *sulla lettera di S. Paolo ai Romani ed almeno le redazioni della* Theologia ' Scholarium ' *che riguardano il III libro dell'opera. Certo è che quando, nel 1131, Abelardo incontrò nel monastero di Morigny Bernardo di Chiaravalle, nessuno dei motivi che otto anni più tardi avrebbero sollecitato la sua polemica e avrebbero visto i due uomini schierati su fronti contrapposti, era ancora noto e definito. I più importanti scritti di*

[8] Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, L. II, c. X, P. L. 199, 867.

*Abelardo che dovevano alimentare l'opposizione di molti uomini di chiesa contro di lui e che avrebbero condotto alla condanna del concilio di Sens nel 1140, non erano ancora diffusi e noti; probabilmente non erano stati ancora composti. Tra questi scritti si deve certamente annoverare anche l'*Ethica.

Il primo a dare l'allarme circa alcuni errori contenuti negli scritti di Abelardo fu, nel 1139, un benedettino, Guglielmo, già abate di S. Teodorico, abbazia poco lontana da quella di Reims e poi ridottosi a vita di semplice monaco a Signy. Immerso nei suoi studi di commento alle Sacre Scritture, fu d'improvviso turbato dalla lettura di alcuni scritti abelardiani che vivamente lo impressionarono. Stimò neghittoso starsene nella pace del monastero e nella serenità degli studi mentre Abelardo sconvolgeva il campo della fede con tanta audacia. Allora si rivolse a Bernardo di Chiaravalle, col quale era in intima comunione di spirito ed a Goffredo vescovo di Chartres, per averli solidali nella lotta che si doveva ingaggiare. Nella lettera che inviò ai due confratelli[9]*, Guglielmo rilevava che i libri di Abelardo varcavano i mari e superavano le Alpi, mentre le sue nuove sentenze intorno alla fede si diffondevano per le provincie e per i regni, « levati sonoramente al cielo, sfrenatamente difesi, sì che corre voce che abbiano forza di autorità nella stessa curia romana ». Raccontava inoltre Guglielmo che gli era venuto tra mano per caso un libro che recava il titolo di* Teologia di Pietro Abelardo*; tratto a leggerlo dalla natura del titolo, lo aveva trovato composto di due scritture che poco o nulla avevano di differente, per cui egli aveva trovato ora di più ora di meno in una, ora nell'altra; nel corso della lettura, alcune cose l'avevano colpito in modo particolare, tanto che le aveva annotate; e le sue note spediva ai confratelli insieme alle scritture abelardiane. Gli studiosi hanno accertato che uno dei due libri che Guglielmo di S. Teodorico ebbe tra mano nel 1139 fu la* Theologia 'Scholarium'*, e precisamente la terza redazione abelardiana di questo scritto, mentre il secondo si è ipotizzato che fosse costituito da un* Liber sententiarum *che non era propriamente opera di Abelardo, ma compilazione di un anonimo membro della scuola e che pure giovò oltre che per la determinazione del pensiero del Maestro palatino in questa specifica circostanza, anche per altre analoghe e più tarde raccolte di sentenze della scuola abelardiana*[10]*. Quanto ai capi raccolti dai due scritti in parola e che Guglielmo ritiene utile proporre all'attenzione dei due teologi, perché sospetti od erronei, ve ne sono alcuni che riguardano questioni trattate nell'*Ethica*, e che sembrano riferirsi ad affermazioni o ad argomentazioni in essa contenute ed espresse. Questi capi sono gli ultimi quattro del lungo elenco di tredici compilato da Guglielmo e precisamente: il X « che le suggestioni del diavolo si esercitino nell'uomo per modo fisico », il XI « che non ci derivi da Adamo la colpa del peccato originale, ma soltanto la pena », il XII « che il peccato non consista se non nel consenso allo stesso e nel disprezzo di Dio », e il XIII « che non si ammetta peccato di sorta per concupiscenza, dilettazione ed ignoranza, e che queste cose non siano punto peccaminose, ma naturali ». Queste dottrine incriminate da Guglielmo sono riferite con i termini con cui le leggiamo nell'*Ethica*; la prima questione riguardante le suggestioni del demonio è toccata* soltanto *nell'*Ethica*; il pensiero di Abelardo sul peccato originale è esposto per esteso e con la conclusione accennata nel punto XI di Guglielmo soltanto nell'*Ethica*, mentre la sua definizione si ritrova anche nella* Expositio *sulla lettera di S. Paolo ai Romani. Non c'è, poi, una trattazione del punto XII di Guglielmo, circa l'essenza del peccato, più*

[9] *Epist.* 326, 3, P. L. 182, 531-533. J. M. Dechanet, *Guillaume de Saint Thierry: l'homme et son oeuvre*, vol. I, Bruges-Paris 1942, p. 69 ritiene che la lettera in questione unitamente alla *Disputatio* che la accompagnava siano state spedite nel marzo del 1130; ma R. Klibansky, *P. Abelard and Bernard of Clairvaux*, « Mediaeval and Renaissance Studies » V (1961), p. 12, n. 1 si pronuncia per il 1139. Cfr. anche D. E. Luscombe, op. cit., p. 106, n. 6.

[10] H. Ostlender, *Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards*, « Theologische Quartalschrift » CXVII (1936), pp. 224-250.

*ampia e particolareggiata di quella che si trova nell'*Ethica*; infine la questione toccata nel punto XIII, anche se è trattata nei* Problemata Heloissae, *ha nell'*Ethica *una discussione più pertinente. Si può osservare inoltre che i quattro capi di accusa in materia di morale si riferiscono tutti unicamente ai primi quattro capitoli del I libro dell'*Ethica *di Abelardo. Dai capitoli successivi molti altri e gravi punti di accusa avrebbero potuto essere ricavati contro il Maestro palatino. D'altra parte, nella lettera a Bernardo di Chiaravalle ed a Goffredo di Chartres, Guglielmo di S. Teodorico dichiara esplicitamente di aver sentito indicare i titoli di altre opere di Abelardo, come il* Sic et non *e lo* Scito te ipsum *e afferma di aver udito che questi ed altri scritti « come sono di mostruoso titolo, così mostruosi dogmi contengono »; ma, conclude, corre voce che non sono stati dati alla luce e, a cercarli, non si trovano*[11]. *L'anonimo compilatore del* Liber sententiarum *doveva dunque aver avuto sott'occhio lo* Scito te ipsum, *dal quale aveva stralciato i passi e le sentenze sulle quali s'era fermata l'attenzione di Guglielmo di S. Teodorico; ma probabilmente aveva limitato la sua attenzione soltanto alla prima parte del I libro dell'*Ethica, *perché Abelardo vi stava ancora lavorando, o perché una delle copie di essa che erano in circolazione nell'ambito della scuola ed alla quale l'autore del* Liber sententiarum *aveva fatto riferimento era incompleta. In ogni caso, anche se Guglielmo di S. Teodorico non riuscì ad avere tra mano, nel 1138 o 1139, pur avendone fatto ricerca, il testo dello* Scito te ipsum, *è certo che allora si faceva un gran parlare di questo scritto di Abelardo ed è anche certo che esso era già composto almeno per la prima parte del I libro, se esso era stato utilizzato, nell'ambito della scuola, per una raccolta di sentenze del Maestro.*

Quando la lettera di Guglielmo giunse a Bernardo a Chiaravalle si era in quaresima. La risposta che egli ne ebbe fu breve e prudente; essa diceva che l'iniziativa presa doveva ritenersi « giusta e necessaria » come stava a mostrate il libellus *contenente le proposizioni estratte dagli scritti abelardiani; d'altra parte Bernardo dichiarava di averlo potuto soltanto scorrere, mentre invece la cosa era di molto impegno; e poiché egli era solito non fidarsi del suo proprio giudizio, proponeva a Guglielmo un incontro in cui « conferre de omnibus »; esso avrebbe potuto avvenire dopo la Pasqua che era tempo di preghiera e di raccoglimento; intanto avesse pazienza per il silenzio e per la pazienza con cui lo stesso Bernardo circondava la cosa*[12].

[11] *Epist.* 326, P. L. 182, 532D-533A.

Non sappiamo se il progettato colloquio tra Guglielmo e Bernardo abbia avuto luogo. Quel che avvenne in seguito lo dice piuttosto lo stesso Bernardo nella lettera in cui espose al papa il procedimento seguito nella causa che venne intentata contro Abelardo. Da essa risulta che l'abate di Chiaravalle, dopo aver sentito con frequenza e da molte persone accuse e lamentele circa le dottrine abelardiane, aveva riscontrato che esse erano esatte attraverso una attenta lettura della Theologia ' Scholarium ' *e di « altri suoi libri » (qui non viene specificamente nominato lo* Scito te ipsum*); quindi aveva incontrato Abelardo, dapprima in segreto e poi in presenza di due o tre testimoni « secondo il precetto evangelico » e l'aveva ammonito « amicaliter satis ac familiariter » a non insegnare simili dottrine ed a correggere nel senso dovuto i suoi libri. Bernardo aveva anche affrontato direttamente gli scolari di Abelardo per esortarli a ripudiare i suoi libri che erano pieni di veleni e ad astenersi da dottrine che offendevano la fede cattolica. Ma Abelardo, a detta di Bernardo « minus patienter et nimium aegre ferens » tutto ciò, non solo non aveva accolto i suggerimenti dell'abate di Chiaravalle, ma aveva reagito polemicamente, senza desistere dalla sua azione. Ciò fino al giorno in cui fu convocato di fronte al concilio di Sens per essere condannato*[13].

Non v'è dubbio che Bernardo preparò accuratamente lo scontro finale, guadagnandosi una superiorità tattica[14], *alla*

[12] *Epist.* 327, P. L. 182, 533.
[13] *Epist.* 337, P. L. 182, 541.
[14] Cfr. D. E. Luscombe, op. cit., p. 107.

quale Abelardo oppose la sua denuncia contro « personaggi influenti della vita religiosa » che non si peritavano di scatenare una lotta furiosa contro la ragione e contro la verità [15]. *Ma dall'epistolario di Bernardo che accompagna la preparazione e lo sviluppo del concilio di Sens si possono soprattutto ricavare alcune indicazioni circa il peso che ebbe, nello scontro tra l'abate di Chiaravalle e il Maestro palatino, la dottrina morale dello* Scito te ipsum. *Per esempio, in una lettera scritta nel 1140 e indirizzata ai Vescovi e cardinali della Curia romana, Bernardo ricorda anzitutto la* Theologia 'Scholarium' *di cui dice: « ad manum enim est, cum, sicut gloriatur, a pluribus lectitetur in curia », per denunciare quanto in quel testo si trova affermato « de sancta Trinitate, de genitura Filii et de processione Spiritus Sancti ». E dopo aver rinviato al* Liber sententiarum, *fa esplicito riferimento allo* Scito te ipsum*: « Nec non et illum [sottinteso: 'legite'] qui inscribitur: 'Scito te ipsum' »; a proposito del quale indica i seguenti punti dottrinali: « de potestate ligandi atque solvendi, de originali peccato, de concupiscentia, de peccato delectationis, de peccato infirmitatis, de peccato ignorantiae, de opere peccati, de voluntate peccandi »* [16]. *Confrontando quest'elenco con quello di Guglielmo di S. Teodorico, si riscontra che il primo si arricchisce soprattutto dell'indicazione concernente la questione del potere delle chiavi che molto abilmente Bernardo segnala per prima tra tutte le questioni desunte dall'*Ethica, *ben sapendo quanto la curia romana fosse sensibile su questo punto; senza dire che Bernardo doveva esser venuto ormai in possesso di una copia dello* Scito te ipsum *che, a differenza di quella già utilizzata dall'anonimo autore del* Liber sententiarum, *comprendeva almeno tutto il I libro, nel cui ultimo capitolo la questione del potere delle chiavi era appunto ampiamente discussa. Per contro Bernardo ometteva di far cenno della questione riguardante le suggestioni del demonio, che Guglielmo gli aveva accuratamente segnalato. Anche nel loro complesso l'elenco di Guglielmo e quello di Bernardo si corrispondono; infatti Guglielmo elenca in tutto tredici proposizioni, di cui le prime cinque riguardanti la Trinità, quattro riguardanti Cristo e quattro relative alla morale. Anche Bernardo raccoglie le proposizioni incriminate in tre gruppi: il primo sulla Trinità, il secondo su Cristo, il terzo sulla morale. In una lettera del 1140 al papa Innocenzo, Bernardo ribadisce gli stessi concetti* [17]*; dopo aver rilevato che i libri di Abelardo « volant... urbibus et castellis ingeruntur... transierunt de gente in gentem, et de regno ad populum alterum », e formulato l'auspicio che i « virulenta folia utinam abhuc laterent in scriniis et non in triviis legerentur », così indica per sommi capi gli errori dell'avversario: « Novum cuditur populis et gentibus Evangelium, nova proponitur fides. De virtutibus et vitiis non moraliter, de Sacramentis Ecclesiae non fideliter, de arcano Sanctae Trinitatis non simpliciter nec sobrie disputatur, sed cuncta nobis in perversum, cuncta praeter solitum, et praeterquam accepimus, ministrantur »; qui l'ordine è invertito, rispetto alla lettera precedente, e l'etica occupa il primo posto, seguita dalla trattazione dei Sacramenti e dalla dottrina trinitaria. Per non dire di quella lettera* [18] *in cui Bernardo allude con ironia al titolo portato dall'*Ethica*: « Nihil videt, dice di Abelardo, per speculum et in aenigmate; sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et in mirabilibus super se. Melius illi erat si iuxta titulum libri sui, se ipsum cognosceret, nec egrederetur mensuram suam, sed saperet ad sobrietatem ». Invece il Maestro palatino, insiste altrove Bernardo, « homo est egrediens mensuram suam. Nihil nescit omnium quae in coelo et quae in terra sunt, praeter se ipsum »* [19]. *A volte, l'abate di Chiaravalle insiste*

[15] Tale denuncia figura sia nella quinta ed ultima redazione della *Theologia 'Scholarium'* come nella conclusione del I libro dell'*Ethica*; segno evidente che la stesura di questi testi deve ritenersi contemporanea, almeno per la parte che concerne la denuncia stessa, agli anni che precedono immediatamente la condanna del concilio di Sens, cioè agli anni 1139-1140.

[16] *Epist.* 188, P. L. 182, 353.

[17] *Epist.* 189, P. L. 182, 354, 5-6.

[18] *Epist.* 192, P. L. 182, 358.

[19] *Epist.* 193, P. L. 182, 359.

sulle dottrine morali di Abelardo il quale « morum ordinem conturbat »[20]. *Altre volte, invece, nominando a vescovi ed a cardinali i punti della dottrina abelardiana più esecrabili, si ferma soltanto su quelli di carattere più squisitamente teologico e trascura di fermarsi sulle dottrine morali del filosofo. Nemmeno in quella lettera più ampia delle altre che egli indirizzò a papa Innocenzo II quasi in forma di trattato « contra quaedem capitula errorum Abaelardi »*[21] *gli errori morali occupano un posto rilevante; la ragione di questo atteggiamento è più volte dichiarata altrove e consiste nel fatto che, mentre gli errori di carattere morale sembrano all'abate di Chiaravalle più facili da individuare, gli errori più propriamente teologici, e specialmente quelli attinenti alla concezione della Trinità, gli paiono più insidiosi e di maggiore portata teorica.*

Qualche ulteriore considerazione circa il posto occupato dalle questioni morali nel dibattito che ha preparato il confronto finale del Concilio di Sens si può ricavare anche dal gruppo degli altri scritti, composti in polemica con il pensiero abelardiano, e non dovuti al principale avversario del Maestro palatino. Lo stesso Guglielmo di S. Teodorico compose una Disputatio adversus Petrum Abaelardum[22] *in tredici capitoli, nei quali esponeva e confutava le proposizioni raccolte nell'elenco inviato a Bernardo di Chiaravalle ed al vescovo di Chartres; agli argomenti morali sono riservati come i quattro ultimi numeri dell'elenco, così i quattro ultimi capitoli della* Disputatio. *Ecco come Guglielmo espone, per esempio, la questione della suggestione esercitata dai demoni: « Deinde aliam movet quaestionem dicens: De suggestione diaboli solet quaeri quomodo possit suggerere hominibus, cum nec verbis, nec signis hoc faciat. Ad quod dicimus, ait, quia facit haec per physicam rerum, lapidum vel herbarum, quia sicut in natura quorumdam lapidum est ferrum trahere, vel libidinem exstinguere, ita quidam*

[20] *Epist.* 330. P. L. 182, 535.
[21] *Epist.* 190, c. IV, P. L. 182, 1063.
[22] P. L. 180, 249-282.

lapides sunt vel herbae, quibus libido ira et coetera vitia excitantur. Quando ergo diabolus vult suggerere alicui libidinem, vel iram, vel alia vitia, apponit ei lapidem illum, sive herbam, quam scit talem habere virtutem »[23]; *ma egli ritiene che tale opinione sia una celia di Abelardo, anche se si tratta di una celia pericolosa; tuttavia Guglielmo non dice da quale punto di vista egli scorgesse un pericolo in tale opinione. Molto chiaramente, invece, egli si richiama alla tradizione patristica per controbattere la dottrina di Abelardo intorno al peccato originale: « Dicit etiam, scrive, ab Adam originalis peccati trahere nos poenam, non culpam. Ut quid ergo parvuli baptizantur? Sed in baptismo, sicut dicunt Patres..., culpa dimittitur; poena ad exercitium vitae huius manet, quae est mors corporis et caeterae tribulationes vitae huius »*[24]; *anche Bernardo, del resto, riteneva che tutta la controversia contro le opinioni di Abelardo fosse richiesta dalla sostanziale opposizione che correva tra il corretto indirizzo patristico e conservativo della teologia e le troppo audaci innovazioni abelardiane che apertamente si richiamavano alle suggestioni della filosofia pagana, platonica ed aristotelica in particolare. Il capitolo XII della* Disputatio *offre la materia per un confronto testuale con l'*Ethica, *di cui fu evidentemente tramite il* Liber sententiarum: *« Dicit nullum esse peccatum, scrive Guglielmo, nisi in solo consensu mali et in contemptu Dei, quem habet homo in consensu peccati. Etenim nullam concupiscentiam, nullam delectationem malam, nullam voluntatem malam dicit esse peccatum, sed naturam. Concupiscere, inquit, alienam uxorem, sive concumbere cum alterius uxore, non est peccatum, sed solus in hoc consensus et contemptus dei peccatum est. Et sicut in concupiscentia et delectatione nullum peccatum committi, sic peccatum consensus nullo actu peccati dicit augmentari »*[25]. *Anche l'ultimo capitolo che riguarda il peccato di ignoranza presenta, nell'esposizione di Guglielmo,*

[23] P. L. 180, 281.
[24] P. L. 180, 2821-282, cap. XI.
[25] P. L. 180, 282, cap. XII.

*una larga corrispondenza testuale con passi dell'*Ethica*; ciò conferma, nell'insieme, l'opinione che più sopra è stata proposta, cioè che il* Liber sententiarum *fosse, almeno per quanto si riferisce allo* Scito te ipsum, *una raccolta di passi direttamente ricavati dagli scritti di Abelardo. « Hoc docet, conclude Guglielmo, hoc scribit moralis magister, parum sciens, ut arbitror, et inexpertus, quid sit libertas spiritus ».*

La anonima Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi *fu per lungo tempo attribuita a Guglielmo di S. Teodorico; ma oggi si ritiene più fondatamente che sia opera di Tommaso di Morigny*[26], *il quale si riferisce, oltre che alla* Theologia ' Scholarium ', *anche al- l'*Apologia *di Abelardo, col proposito di dimostrare che essa non scagiona il Maestro palatino dall'accusa di eresia. I tre libri dell'opuscolo sono però principalmente dedicati all'esame delle opinioni abelardiane circa la Trinità, la redenzione e la grazia; il criterio seguito è sempre quello della massima fedeltà alla tradizione patristica; vengono infatti raccolte abbondanti testimonianze dei Padri in contrasto con le affermazioni di Abelardo. Per quanto concerne, invece, le dottrine morali, vi si fa soltanto un rapido cenno sulla fine del III libro, ove si legge: « Scripsit autem idem Petrus aliud oposculum quod ' Scito te ipsum ' intitulavit, et suam, ni fallor, Ethicam appellavit. In eo, sicut et in supradictis sua vocum acceptione novitatis incude vana et animarum saluti noxia cudens, plura de moribus contra morem ecclesiasticum disputavit. At ut ei contradicant, aliis relinquimus, qui dignitate loci et acrimonia ingenii et labore studii et fervore belli mihi abiecto in domo Dei mei meique similibus incomparabiliter praeferuntur »*[27]. *L'attenzione di Tommaso di Morigny si è dunque fermata sulla teologia teorica di Abelardo, mentre ha dichiaratamente rimesso ad altri, più competenti e più impegnati, l'esame specifico dello* Scito te ipsum.

[26] A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de S. Thierry*, « Revue Mabillon » XIV (1924), pp. 161-162.
[27] P. L. 180, 328.

Che da un punto di vista complessivo, nei dibattiti che prepararono ed accompagnarono il concilio di Sens, le opinioni morali di Abelardo non abbiano occupato il primo, ma piuttosto l'ultimo posto, è attestato anche da tutti gli elenchi dei suoi errori che furono predisposti lungo l'intero arco della vicenda, a partire da quello di Guglielmo di S. Teodorico e fino a quello compilato da Bernardo di Chiaravalle, dai Capitula haeresum *messi insieme da un anonimo* excerptor *evidentemente in preparazione del concilio fino alla lista elaborata dallo stesso concilio di Sens*[28]. *È in particolare a quest'ultima che ci potremo riferire per comprendere quale sia stato l'atteggiamento degli ecclesiastici raccolti a Sens nei riguardi delle dottrine morali abelardiane. Come le cose siano andate in seno al Concilio è ormai noto. Bernardo di Chiaravalle, per parte sua, lesse gli articoli che aveva ricavati dagli scritti di Abelardo e che potevano essere indiziati di eresia e chiese al Maestro palatino di rinnegare le sue dottrine o di dimostrare che esse erano immuni da errori di fede. Invece Abelardo non accettò la sfida e dichiarò che si appellava dal concilio alla Santa sede; forse egli ebbe sentore che le cose erano state preparate in modo che nessuna discussione sarebbe valsa a rendergli giustizia. La sua condotta non servì comunque né ad evitargli la condanna da parte del Concilio, né ad impedire che essa fosse interamente confermata da parte del papa. A distanza di tempo fu resa maggiore giustizia ad Abelardo, mentre si riconobbe che Bernardo era stato alquanto leggero nell'accettare il testo delle proposizioni da condannare, senza avere prima letto interamente gli scritti di Abelardo e senza aver accertato quale fosse l'esatto significato delle dottrine discusse*[29]. *Comunque*

[28] *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, in P. L. 182, 1049-1054; per quanto concerne questo testo cfr. D. E. Luscombe, op. cit., pp. 107-108, Per quanto concerne la lista delle proposizioni condannate dal concilio del 1140 cfr. D. S. Luscombe, op. cit., pp. 115-142.
[29] Cfr. C. H. Talbot, *S. Bernardo nelle sue lettere*, in *S. Bernardo*, pp. 151-165; J. Chatillon, *L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XII*e *et au XIII*e *siècle*, in *S. Bernard théologien*, pp. 268-288; D. E. Luscombe, op. cit., pp. 113-115.

torniamo per un poco all'elenco delle proposizioni incriminate che fu mandato a Roma dal concilio di Sens[30]*: sono, in tutto, diciannove tesi, delle quali sei si riferiscono alle dottrine morali di Abelardo ed occupano, come in generale negli altri elenchi analoghi, l'ultimo posto nella disposizione. L'ottava proposizione porta il titolo: « Quod non contraximus ex Adam culpam, sed poenam »; ma il testo che segue non è ricavato dall'*Ethica, *quanto più propriamente dalla* Expositio *sulla lettera di S. Paolo ai Romani; del resto la più breve e compendiosa proposizione dell'*Ethica *non presenta differenze essenziali, anche se nella* Expositio *Abelardo aveva aggiunto di sostenere la dottrina incriminata « non tam pro assertione quam pro opinione ». Quanto alla proposizione nona, essa suona così: « Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non sit culpae adscribendum quidquid fit per ignorantiam »; al qual riguardo il Luscombe ha rilevato*[31] *che soltanto l'ultima espressione si può ritenere fedelmente rispondente al pensiero di Abelardo come è sostenuto nell'*Ethica, *mentre per il resto sia l'enunciato del* capitulum *come l'esplicazione che ne è data non tengono conto di una distinzione fondamentale che il Maestro palatino svolge proprio nello* Scito te ipsum *quando riconosce che, per la dannazione, è sufficiente non credere al Vangelo ed ignorare Cristo, come anche che i crocifissori di Cristo peccarono, mentre però il « peccatum » in senso proprio e stretto coincide con la « colpa » e col consenso e di questo debbono ritenersi immuni gli ebrei crocifissori di Cristo. Il* capitulum *undicesimo sostiene « quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non etiam successoribus eorum »: segue una raccolta di passi abelardiani che non si trovano nell'*Ethica, *anche se convergono con la dottrina che in essa viene svolta a proposito*

[30] L'edizione critica dei *capitula* condannati a Sens, cui ci riferiamo, è quella più recente di J. Leclercq, *Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard*, « Revue bénédictine » LXXVIII (1968), pp. 87-105; ma cfr. anche L. Grill, *Die neunzehn 'Capitula' Bernhards von Clairvaux gegen Abälard*, « Historisches Jahrbuch » LXXX (1961), pp. 230-239.

[31] Op. cit., pp. 130-132.

del potere delle chiavi. Nemmeno le citazioni che accompagnano il dodicesimo capitulum *« quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo » sono ricavate dall'*Ethica*; esse possono piuttosto essere riportate, anche se in modo riassuntivo e con qualche analogia, al commento alla lettera di S. Paolo ai Romani; e ciò anche se, indubbiamente, la trattazione del rispettivo problema è più adeguatamente svolta ed approfondita nello* Scito te ipsum. *Il capitolo quindicesimo si riferisce alle suggestioni diaboliche esercitate per mezzo delle pietre e delle erbe; ed anche se il Concilio di Sens non ha tenuto conto che l'opinione di Abelardo era formulata in modo da precisare che l'azione di suggestione del demonio non poteva aver luogo se non « Deo permittente », si deve riconoscere che era qui presa di mira una dottrina espressamente svolta nell'*Ethica. *L'ultimo dei* capitula *condannati suona così: « Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio quae movet eam peccatum sit, nec debemus eam velle extingui »; dello svolgimento che segue si deve dire che corrisponde abbastanza fedelmente al pensiero di Abelardo, anche se dal punto di vista testuale esso si riferisce più al* Liber sententiarum *che allo* Scito te ipsum. *Nell'insieme i* capitula *condannati a Sens e riguardanti dottrine morali si attengono abbastanza fedelmente agli insegnamenti di Abelardo, almeno quando essi non comprendano sottili distinzioni teoriche, alle quali gli avversari del Maestro palatino non sembrano né molto attenti, né particolarmente abituati; d'altra parte, però, il testo dell'*Ethica *è stato meno sistematicamente usato per la illustrazione delle dottrine morali abelardiane, come se delle ragioni che noi ignoriamo avessero orientato i critici e gli avversari ad analizzare con maggior cura ed attenzione scritti come la* Theologia 'Scholarium' *e la* Expositio, *rispetto alla trattazione dell'*Ethica.

Come è noto, Abelardo nella sua Confessio fidei *tentò di difendersi dalle accuse che gli furono rivolte, ma non da tutte; di alcune, anzi, riconobbe la fondatezza e ritrattò le sue dottrine in proposito; i singoli punti della difesa o della ritrattazione di Abelardo saranno richiamati nelle note alla*

*traduzione dell'*Ethica*; ma di una protesta del Maestro palatino bisogna qui far cenno, in quanto essa concerne proprio quel* Liber sententiarum *al quale i suoi avversari avevano attinto molti passi per la sua incriminazione. Scrisse dunque Abelardo nella* Confessio fidei*: « Quod autem capitula contra me scripta tali fine amicus noster concluserit, ut diceret: 'Haec autem capitula partim in libro Theologiae magistri Petri, partim in libro Sententiarum ejusdem, partim in libro cujus titulus est* Scito te ipsum *reperta sunt', non sine admiratione maxima suscepi, cum nunquam liber aliquis qui Sententiarum dicatur, a me scriptus reperiatur. Sed sicut caetera contra me capitula, ita et hoc quoque per malitiam vel ignorantiam prolatum est »* [32]*. Abbiamo qui un esplicito riconoscimento da parte di Abelardo sia della* Theologia 'Scholarium' *che dello* Scito te ipsum *come di opere proprie (ed è importante che egli indichi la seconda con il titolo socratico che aveva dato esca all'ironia di S. Bernardo), mentre egli protesta per il fatto che si sia voluto considerare il* Liber sententiarum *come opera sua propria, mentre era, come più tardi gli studiosi hanno chiarito, un'antologia di testi uscita dalla scuola abelardiana. Per quanto concerne tuttavia le dottrine etiche che furono contestate ad Abelardo come non ortodosse, la protesta del Maestro palatino è soprattutto da considerare in ordine al fatto che il* Liber sententiarum *mostra di essere bene informato del contenuto dell'*Ethica.

*Concluderemo queste indicazioni storiche circa le vicende che hanno accompagnato la nascita dell'*Ethica*, la sua diffusione, i contrasti cui ha dato luogo fino alla condanna del concilio di Sens ed alla bruciatura sul rogo ordinata dal papa, con un cenno a quel discepolo di Abelardo, Berengario, che diffuse un suo* Apologeticus *in difesa del Maestro* [33]*. L'opera doveva comprendere due libri, ma le ostilità incontrate dalla diffusione del primo furono probabilmente*

[32] P. Abelardo, *Confessio fidei*, P. L. 178, 107.
[33] In P. L. 178. 1854-1870. Sull'*Apologeticus* v. D. E. Luscombe, op. cit., p. 29, n. 4, ove si danno precise indicazioni circa i manoscritti esistenti e la loro storia.

all'origine dell'interruzione che ne seguì. Berengario si soffermò anzitutto sulle formalità del processo di Sens, mentre si proponeva poi di passare all'esame analitico del suo svolgimento. Comunque la parte dell'apologia che possediamo non affronta in modo esplicito la difesa delle dottrine morali di Abelardo, se non fosse per una vivacissima pagina in cui Berengario, analizzando un pensiero di S. Girolamo, svolge una discussione di argomento morale, che conduce in modo del tutto conforme alla dottrina dello Scito te ipsum. *« Beatus enim Hieronymus, scrive Berengario, in libro contra Jorinianum 'De nuptiis' quaedam disserit. Et praecipue illo loco ubi sententiam Apostoli inducit, quae in hunc modum se habet: Bonum est mulierem non tangere (I cor., VII). Cui Hieronymus subjungit: 'Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere. Nihil enim bono contradictorrium est praeter malum'. Argumentum hoc scit esse frivolum quisquis disputandi disciplina se profitetur imbutum. Nam similiter bonum est carnem non comedere et vinum non bibere; nec ideo sequitur quod sit malum carnem comedere et vinum bibere. Quod quidam asserentes inter haereticos recepti sunt. Sed tamen paulisper concedatur ut malum sit juxta Hieronymum mulierem tangere. Ex quo quanta sequatur absurditas nexus ipse rationis ostendit. Nam si malum est mulierem tangere, malum est cum muliere coire. Neque enim potest fieri ut bonus sit coitus, si malus est tactus. Et si malum est cum muliere coire, malum agit quisquis cum muliere coit. Peccant ergo coniugati legitime utendo coito coniugali. Nam etiam coeundo mulierem tangunt. Igitur ut male non agant mariti, feriabuntur ab uxoribus. Aut, si necesse erit coire, ita coeant ut mulierem non tangant. Sed hoc impossible est fieri. Sequitur ergo coniugalis boni naufragium, quod ad remedium mortalis luxuriae superna industria praeparavit. Nam si coniugium coitum non excusat, eant mariti, certatim agant poenitentiam, eo quod cum uxoribus suis aliquando coierunt »* [34]*. Proprio nell'*Ethica *Abelardo sostiene che l'im-*

[34] P. L. 178, 1869.

pulso naturale alla concupiscenza non è per se stesso « peccatum », altrimenti, egli argomenta, « nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscentur ». Ma con sottile astuzia polemica Berengario ama immaginare che cosa sarebbe accaduto se Abelardo, accogliendo la tesi rigorista adombrata nella falsa argomentazione che S. Girolamo contava di trarre dal comando dell'apostolo, avesse sostenuto la tesi che proibiva il commercio sessuale anche ai coniugati; se, dunque, egli osserva, Abelardo, anziché la tesi dell'indifferenza morale dell'impulso naturale alla concupiscenza, avesse sostenuto la tesi contraria, prendendo così drastica posizione contro il matrimonio, Bernardo di Chiaravalle, suo eterno nemico, per amore di contrasto, avrebbe armato contro di lui coorti di coniugati: « Quod si Petrus tam crudeliter contra nuptias declamasset, profecto Bernardus in ejus exitium coniugatorum cohortes armasset! ». Ma Berengario può essere qui utilmente ricordato non soltanto per l'impeto polemico con cui difese Abelardo dagli attacchi di Bernardo di Chiaravalle, ma anche per l'esaltazione che, nel brano sopra ricordato, fa della « disputandi disciplina », di quella disciplina logica che è forse l'elemento determinante e del tutto caratteristico della dottrina morale abelardiana.

II

Lo spirito che la contrassegna e che le conferisce un significato storico di grande rilievo potrà essere meglio colto nella sua peculiarità, se si collocheranno, quasi come sfondo del quadro, alcune direzioni del pensiero e della ricerca teologica contemporanea, con le quali indubbiamente Abelardo ha anche dei motivi di continuità, ma rispetto alle quali principalmente spiccano il senso innovatore del suo insegnamento e il metodo critico-costruttivo della sua riflessione. Il primo posto nella delineazione dello spirito anti-abelardiano della prima metà del secolo XII spetta certamente a Bernardo di Chiaravalle, ma contribuiscono in modo rilevante

a determinarne il quadro complessivo anche l'indirizzo teologico generale della scuola di Laon e le ricerche della scuola di S. Vittore con alla testa l'opera e il pensiero di Ugo di S. Vittore.

Lo spirito generale della riflessione di Bernardo di Chiaravalle è bene rappresentato dal suo apprezzamento critico sul pensiero abelardiano così espresso nella epistola *193: « Transgreditur terminos quos posuerunt patres nostri, de fide, de sacramentis, de sancta Trinitate disputans ». Quel che l'abate di Chiaravalle riteneva essenziale, nella penetrazione del patrimonio della fede, era attenersi fedelmente ed umilmente alla lettera ed allo spirito dei Padri, intendere le loro proposizioni come dei « termini » ossia confini sicuri, insuperabili e sufficienti, da non oltrepassare con ulteriori intenti interpretativi, ma entro i quali, eventualmente, contenere la propria indagine esplicativa. Bernardo rimproverava Abelardo di « non recipere doctores, qui venerunt post apostolos »* [35] *e intendeva propriamente che non si accontentava di accogliere passivamente i loro suggerimenti e le loro interpretazioni; proprio per questo, il Maestro palatino gli appariva « homo qui super omnes docentes te intellexisti », uno che considerava se stesso più in alto di tutti coloro che erano venuti prima e che avevano insegnato la fede cristiana. Per dirla in breve, Bernardo riteneva che dovesse considerarsi concluso il periodo fondamentale dell'interpretazione del patrimonio della fede e che fosse ormai iniziato il tempo nel quale era necessario assumere un atteggiamento di aperta e rigorosa conservazione della tradizione accumulata. Né doveva essere tollerato che, per meglio approfondire il significato della fede e dei suoi dogmi più importanti, si facesse ricorso alle dottrine dei filosofi pagani. Anzi il torto imperdonabile di Abelardo è, per l'abate di Chiaravalle, che egli « magnis effert laudibus philosophos » e che « adinventiones illorum et suas novitates catholicorum Patrum doctrinae et fidei praefert »* [36].

[35] Bernardo, *Tractatus de erroribus P. Abaelardi,* c. 5, P. L. 182, 1063D.
[36] Bernardo, *Epistola* 139, P. L. 182, 355C.

Perciò appunto lo riteneva reo di insulti rivolti ai Padri (« insultatur Patribus ») e di disprezzo nei riguardi loro e della fede (« Patrum probra atque contemptus »). La purezza della fede doveva, a suo avviso, consistere nel considerare il patrimonio delle sue verità come autonomo da ogni influsso della cultura profana e come definitivamente fissato nel suo significato dalla tradizione patristica. Perciò tutti gli sforzi compiuti da Abelardo per recare ad alcune tra le più complesse verità cristiane l'aiuto di analogie ricavate dalla cultura profana apparivano a Bernardo non vera e propria teologia, ma « stultilogia »[37]*; tale doveva ritenersi anche la continuità che il Maestro palatino si sforzava spesso di stabilire tra la riflessione pagana e il pensiero cristiano e la sottile ricerca che a volte gli suggeriva di ritrovare nelle enunciazioni di filosofi e poeti pagani il precorrimento di posteriori principii cristiani. Insomma, per dirla in breve, l'opera di Abelardo conteneva, per la mentalità di Bernardo, « innumera catholicis prorsus auribus et mentibus dissueta »; nei suoi scritti pertanto « novum cuditur populis et gentibus Evangelium, nova proponitur fides »; ed ancora: il Maestro palatino non tollera di vedere nulla « per speculum et in aenigmate » come è proprio della materia di fede; la sua pretesa è invece di comprendere ogni cosa « facie ad faciem », di non porre limiti alla propria sete di conoscenza, di coltivare pretese esorbitanti e sogni di grandezza luciferina. A Bernardo tutta l'indagine filosofica abelardiana doveva apparire come il frutto di un soggettivismo esasperato, che non accettava di inchinarsi di fronte alla tradizione; per questo lo accusava appunto di « disputare prout vult », cioè « praeterquam accepit » e sulla base di « profanae adinventiones ». Lo scontro tra Bernardo ed Abelardo non fu dunque casuale, ma era, per così dire, inevitabile; e fu lo scontro tra una teologia essenzialmente conservatrice e volta alla stabilizzazione della tradizione patristica da una parte e una teologia piena di fermenti culturali e filosofici dall'altra, tra un atteggiamento di fede inteso come*

[37] Bernardo, *Tractatus* o *epistola* 190, P. L. 182, 1061B.

umile accettazione della rivelazione da un lato e una fede intesa come attiva penetrazione razionale dall'altro, e più in generale tra una cultura essenzialmente ispirata alla pietà ed una largamente aperta ai contributi della tradizione classica e pagana.

Anche la scuola di Laon[38]*, dalla quale Abelardo si staccò polemicamente, era caratterizzata da un'estrema fedeltà all'insegnamento patristico ed alla espressione letterale della « sacra pagina », per non dire, come osserva il Luscombe, della preferenza da essa prestata, anziché alle aree più speculative della teologia cristiana, come la Trinità e la persona del Cristo, piuttosto agli argomenti di natura pratica, come la valutazione dell'esperienza morale, la trattazione dei sacramenti e la discussione di temi storico-biblici, come la creazione, la caduta e la redenzione*[39]*. Nell'insieme, infatti, l'importanza della scuola di Laon si può cogliere più nell'organizzazione pratica degli studi e nella prima raccolta sistematica di materiali patristici, che nell'originalità dei criteri teorici con i quali la trattazione delle dottrine fu affrontata e condotta. Ne risultò comunque una vera e propria scuola di teologia, con un chiaro avvio alla trattazione sistematica di quei problemi che non avevano ancora trovato un metodo chiaro, anche se elementare, di raccolta e di analisi. Da tale punto di vista, anzi, lo stesso Abelardo si poté valere degli embrionali criteri seguiti dalla scuola di Laon, per proseguirli e perfezionarli; ed altrettanto si può dire anche delle altre scuole teologiche parigine. Se si considerano poi i punti principali dell'insegnamento di Laon, si può anche trovare che alcuni di essi si accostano in modo rilevante all'insegnamento abelardiano; ciò si può dire specificamente, per esempio, per l'accentuazione dell'importanza attribuita alla contrizione agli effetti della remissione del peccato, così come*

[38] Cfr. D. E. Luscombe, op. cit., cap. VI, pp. 173-182.
[39] Per l'indirizzo generale della scuola di Laon si vedano anche: O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, 6 voll., Louvain 1942-60, V, 443-444 e E. Bertola, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux*, « Rivista di filosofia neo-scolastica » LIII (1961), pp. 255-280.

per la esclusione del carattere moralmente negativo della concupiscenza e per il riconoscimento della natura moralmente indifferente degli appetiti carnali. Guglielmo di Champeaux, inoltre, sembra aver formulato delle tesi per molti aspetti vicine a quelle sostenute da Abelardo; così ha sostenuto che il neonato, appena riceve l'anima, riceve anche la colpa originale, ma non perché abbia peccato in qualche cosa, ma perché gli viene imputato quel peccato spirituale che è stato compiuto da Adamo; e del pari ha affermato che la concupiscenza « non peccatum quidem sed fomes peccati et quaedam possibilitas est peccandi »; si tratta, cioè, di una « infirmitas » che non è peccato, ma soltanto « effectus peccati » e « causa aliorum peccatorum » [40]. *V'è anzi chi ha voluto considerare come propriamente rivoluzionario l'insegnamento di Guglielmo di Champeaux, prima e meglio di quello di Abelardo, appunto in quanto egli sarebbe stato il primo a considerare la natura umana in una prospettiva diversa da quella predominante e che, derivando dal pessimismo agostiniano, riteneva tutti gli uomini una « massa damnationis ». Ma, nei casi ricordati, siamo in presenza più di singole tesi, o di specifiche « sententiae » che di un vero e coerente indirizzo sistematico di studi teologici; ciò è quanto dire che essendo caratteristica essenziale della scuola di Laon la sua fedeltà alla tradizione patristica, e ritrovandosi nel patrimonio delle dottrine od opinioni espresse dai Padri formulazioni varie e diverse sulle più diverse materie, spesso accade ai raccoglitori di* sententiae *della scuola di dare evidenza anche a tesi che l'elaborazione abelardiana ha poi reso celebri per la loro carica innovatrice. Ma il punto è che, nel caso del Maestro palatino, questa varia materia che nella scuola di Laon viene indifferentemente raccolta e sistemata, è da lui adeguatamente approfondita ed elaborata secondo uno spirito unitario ed un metodo costruttivo razionalmente elaborato. Non tanto ai singoli motivi, isolatamente presi, si deve pertanto attribuire rilievo, quanto invece allo spirito che indirizza la ricerca e che dà fondamento alla disciplina teologica; e da tale punto di vista non v'è dubbio che la scuola di Laon e il pensiero di Abelardo sono in netto contrasto tra loro: « Molta parte dell'opposizione pubblica ad Abelardo, ha riconosciuto il Luscombe* [41]*, si spiega con la temperie teologica della scuola di Laon e fu guidata da persone che le erano devote »; e ciò non soltanto con riferimento alla condanna del 1121, ma anche con riguardo alla lotta contro Abelardo che portò alla condanna del 1140. L'indirizzo conservatore della teologia della scuola di Laon si incontrava assai bene con il generale orientamento di Bernardo di Chiaravalle, anche se si può cogliere qualche distanza tra l'organizzazione sistematica della raccolta delle « sententiae » della prima e il più libero e mistico abbandono alla fede del secondo. Del resto, penetrando oltre la superficie più acutamente polemica delle affermazioni abelardiane circa la scuola di Laon, pronunciate con riferimento al momento in cui egli l'aveva abbandonata, si può cogliere con tutta evidenza il divario che avrebbe diviso il Maestro palatino dagli studi promossi da Anselmo di Laon; il primo motivo indicato da Abelardo concerne il fatto che nella scuola di Laon le « sententiae » avevano grande prevalenza sulle « quaestiones »; ora, mentre l'adesione alle prime dimostrava un atteggiamento spiccatamente conservatore e quasi aforistico, la « quaestio » stava a testimoniare della capacità e dell'intendimento di fare di una proposizione dei Padri un problema da esaminare e da discutere, con l'aiuto di una visione teorica più organica ed unitaria* [42]. *Inoltre Abelardo osserva che nella scuola di Anselmo era mirabile lo « usus verborum », ma aggiunge che esso era « contemptibilis » perché « ratione vacuus »; e che altro significa questa assenza della « ratio », lamentata dal Maestro palatino, se non la carenza logica della costruzione unitaria della teologia e pertanto lo scadere del suo significato? Egli aggiunge che gli scritti e le glosse di questi*

[40] *Sententia* 259 e *sententia* 257, in Lottin, op. cit., V, 210, 208.

[41] D. E. Luscombe, op. cit., p. 179.

[42] Abelardo dice di Anselmo di Laon: « Mirabilis quidem in oculis erat auscultantium, sed nullus in conspectu questionantium », *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, 164-170.

« litterari » non bastavano per la comprensione dei Padri e che il loro magistero era così ristretto che aveva bisogno di un magistero ulteriore, di un insegnamento più unitario e costruttivo.

La scuola dei canonici regolari di S. Vittore fu in grado di rivaleggiare, nel secolo XII, sia con le altre scuole di Parigi, sia con le iniziative degli ordini monastici e con quelle dei cistercensi in particolare; Ugo e Riccardo di S. Vittore, per il loro pensiero e per i loro scritti, godettero infatti di una fama che può essere paragonata a quella di Bernardo di Chiaravalle e di Guglielmo di S. Teodorico[43]*. Ugo raggiunse il vertice della sua fama intorno al 1130 e rimase la guida indiscussa della scuola di S. Vittore fino alla sua morte, avvenuta nel 1141, un anno prima di quella di Abelardo. Anche il suo insegnamento fu largamente influenzato dalle « sententiae » della scuola di Laon, della quale anzi fu considerato il legittimo erede*[44]*. Ma il suo scritto principale, il* De sacramentis *composto fra il 1130 ed il 1137, non si configura più come una raccolta di sentenze, ma svolge una trattazione più problematica ed articolata, in cui si avvertono gli echi delle controversie contemporanee e si esprimono i frutti di una riflessione più matura e personale. Anche da questa piattaforma si delinea tuttavia un indirizzo di pensiero in aperto contrasto con quello di Abelardo; se, infatti Bernardo osteggia il pensiero del Maestro palatino da una prospettiva più tipicamente mistica e fideistica e la scuola di Laon realizza nei suoi confronti un contrasto principalmente per i suoi intenti prevalentemente letterali e sentenziari, di Ugo di S. Vittore si può dire che contrasti Abelardo su un terreno più compiutamente e propriamente teologico, ossia dotato di una direzione unitaria e costruttiva di pensiero. Solo che si tratta, ancora una volta, di una teologia che ha per proprio criterio e per propria ambizione principalmente la fedeltà al testo dei Padri, con l'esclusione più rigorosa di termini ed espressioni che costituissero un apporto nuovo ed individuale dello studioso; « Patrum tantum opponimus sententias ac verba proferimus, scrive Bernardo di tale criterio in perfetta intesa con Ugo di S. Vittore, et non nostra »*[45]*. Infatti uno dei primi attacchi condotti da Ugo contro Abelardo fu determinato dalla convinzione di quest'ultimo che eventi come l'incarnazione e la nascita di Cristo dalla Vergine avessero potuto esser conosciuti anche prima dell'avvento di Cristo e che, in generale, si potessero ritrovare anche presso gli scrittori pagani preocorrimenti ed elementi della religione cristiana. In verità, Ugo non sembra molto lontano dallo spirito che anima la ricerca di Abelardo quando afferma l'opportunità che la mente umana coltivi la conoscenza anche di quei dogmi cristiani che più sembrano remoti dalla comprensione, come, per esempio, del dogma della Trinità; anche Ugo infatti ritiene che di questo dogma concernente la divinità si debba conseguire « clara demonstratio » e « manifesta declaratio »; ma tutta la ricerca si risolve per lui nella illustrazione di immagini della Trinità ricavate dalla struttura dello spirito umano, cioè nella determinazione di quei « vestigia » della Trinità che già erano stati indagati da Agostino; pertanto più che di una « demonstratio » della Trinità, cioè di una rigorosa deduzione razionale, si tratta, in effetti, di una chiarificazione analogica della trinità e dell'unità di Dio attraverso i riflessi che di essa si possono leggere nello spirito umano; in ultima analisi, come è stato osservato, Ugo è più impegnato a « mostrare » che a « dimostrare » la Trinità*[46]*. E sebbene egli sembri a volte fare qualche conto di alcune dottrine dei filosofi pagani, non manifesta per la loro analisi ed utilizzazione quell'interesse che è dato trovare in Abelardo, proprio perché Ugo considera la cultura*

[43] Tale è il giudizio di D. E. Luscombe, op. cit., p. 183, ma vedi l'intero capitolo VII del suo libro, dedicato appunto al pensiero ed all'opera di Ugo di S. Vittore.

[44] Cfr. R. Baron, *Étude sur l'authenticité de l'oeuvre de Hugues*, « Scriptorium» X (1956), p. 220.

[45] Bernardo, *De baptismo*, praefatio, P. L. 182, 1031AB.

[46] R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor*, 1957, pp. 24-25.

pagana nel suo insieme come un ambito di suggerimenti letterari, privi di quel valore di verità che è esclusivo della dottrina cristiana. Così a proposito della discussione sollevata da Abelardo circa la prescienza e l'immutabilità divina, Ugo commenta: « Eant ergo nunc et de suo sensu glorientur qui opera divina ratione se putant discutere, et eius potentiam sub mensura coarctare »[47]: egli si oppone, dunque, come Bernardo di Chiaravalle, all'uso della « ratio » nei problemi teologici e ritiene che la logica sia uno strumento inadeguato per la comprensione della realtà divina; perciò la costruzione teologica abelardiana è considerata come un coartare ciò che supera infinitamente le capacità umane per sottoporre il trascendente ad una inadeguata misura terrena. E mentre da un lato Abelardo sottopone i concetti e le formule ad una serrata penetrazione razionale, quasi ad una interna tensione di significati, nell'intento di valersene per una meno inadeguata conoscenza della realtà infinita di Dio, Ugo preferisce fare appello alla « pia mens » che si guarda bene dall'usare nei confronti della realtà divina gli strumenti logici validi soltanto per il finito mondo dell'esperienza. Al pio e dotto Vittorino sta a cuore la verità della dottrina cristiana: alla luce di quest'esigenza preminente e decisiva, coloro che ricercano un approfondimento conoscitivo della verità religiosa, come Abelardo, gli appaiono « scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutationes » e, in ultimo, persone più desiderose di novità che di verità: « Novum aliquid et vere novum, nec tam verum quam novum afferre se dicunt »[48]. Sotto un certo aspetto, l'accusa principale che Ugo rivolge al metodo filosofico di Abelardo ricorda in parte quella rivolta da Abelardo nei confronti del procedimento puramente « letterale » della scuola di Laon; ma, mentre Abelardo riteneva che il piano dell'indagine letterale dovesse essere integrato in una prospettiva razionale ed in una costruzione dottrinale sistematica, Ugo di S. Vittore

[47] Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, 1, 2, 22, P. L. 176, 214BC.

[48] Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, 1, 2, 22, P. L. 176, 215D.

ritiene che il piano dell'indagine filosofica si debba considerare come puramente formale ed estrinseco e che esso debba pertanto venir integrato dalla sostanziale verità cristiana. Ecco come egli profila il contrasto, infatti, tra indagine filosofica e teologia spirituale: « Quaerunt hi quotidie homines quid dicendum sit, et quid credendum raro. Quaerunt an locutio bona est, et an locutio illa recipienda est, et an probanda est locutio illa. In moneta verborum positi sunt et concurrit multitudo magna sermonum, et infinita perplexio... Nesciunt enim quia opus litteram judicare debet, non littera spiritum... Laborant ergo in judicio dicendi, quia spiritum non habent intelligendi »[49]. Qui è con tutta evidenza adombrato il procedimento logico abelardiano che si chiede « quid dicendum sit », e « an locutio bona est » oppure « an locutio recipienda est » o « an locutio probanda est »; ma il risultato di questa indagine filosofica è una « multitudo magna sermonum » da un lato e una « infinita perplexio » dall'altro. A tutto ciò Ugo contrappone l'indagine primaria su « quid sit credendum », e pertanto un orientamento di ricerca che pone a suo centro non la « littera », ma l'« opus », non la « littera », ma lo « spiritus ». Non è tanto la definizione di persona, come è stata tramandata da qualche filosofo o come è stata provata da qualche altro, che importa, quanto invece il credere nella persona del Cristo.

Non è meraviglia che questo contrasto di fondo tra Ugo di S. Vittore ed Abelardo abbia dato luogo, nonostante la loro vicinanza su alcuni temi isolatamente considerati, anche ad una accentuata disparità di dottrine in ambito morale. Circa la natura del peccato originale, per esempio, Ugo si attiene molto fedelmente alla dottrina agostiniana ed è più preoccupato di spiegare la trasmissione di una « colpa » originale da Adamo ai suoi discendenti che di distinguere la responsabilità della colpa nel primo progenitore e nei suoi discendenti. Il « vitium » dell'origine ha intaccato la natura con una duplice corruzione: la corruzione dell'ignoranza ha intaccato la mente e la corruzione della con-

[49] Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, II, 1, 11, P. L. 176, 405CD.

cupiscenza ha intaccato la carne. Si tratta di due mali che in Adamo furono « colpa attuale » e « pena della colpa precedente », mentre nei suoi successori sono « colpa » della pena che è seguita e insieme « colpa e pena originale ». E se è vero che il peccato che per Adamo fu attuale, per i suoi discendenti fu « originale », e quello che in lui fu determinato dall'azione, nei suoi successori si verificò « per solam nativitatem », resta fermo, d'altra parte, che noi « nascendo peccatum concipimus » e che, per noi, insomma, il peccato originale è, ad un tempo, pena e colpa, come anche che la natura umana è fin dall'origine legata da reità rispetto a Dio[50]*. Anche circa la questione del valore delle azioni esterne Ugo di S. Vittore assume una posizione in aperto contrasto con quella di Abelardo; egli è infatti persuaso che alla volontà debba tener dietro l'azione esterna e che la prima non si possa dire meritoria se non si esplica nella seconda; il merito pertanto viene accresciuto dall'azione esterna. Infine sulla questione del potere delle chiavi Ugo polemizza apertamente con coloro che ritenevano, come Abelardo, che ai sacerdoti fosse conferita una semplice funzione dichiarativa del già avvenuto scioglimento del peccatore dalla colpa per merito del pentimento fruttuoso; in tal modo, infatti, egli osserva, il potere dei sacerdoti nella chiesa presente sarebbe limitato e costituirebbe un semplice segno (« quaedam tantummodo signa ») non già una « virtus » vera e propria.*

Un legame evidente stringe tra loro le posizioni qui brevemente considerate, il misticismo fideistico di Bernardo, l'orientamento letterale e sentenziale della scuola di Laon e la cauta teologia pura di Ugo di S. Vittore: ed è un legame che oppone questi tre indirizzi alla teologia filosofica di Pietro Abelardo. Le differenze tra quei tre orientamenti, così rapresentativi di una parte rilevante della cultura religiosa della prima metà del secolo XII, non mancano; ma quello che hanno in comune è l'avversione e l'estraneità ad

[50] Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, 1, 7, 26-27, P. L. 176, 298B-CD.

un uso della « ratio », intesa principalmente come disciplina logica e come utilizzazione delle dottrine filosofiche pagane, nella trattazione dei problemi teologici e religiosi. Essi hanno un concetto del patrimonio della fede cristiana per cui non soltanto lo considerano autonomo da ogni altra tradizione culturale, ma ritengono anche che esso debba essere affrontato ed approfondito con metodi e procedimenti specifici, quali già erano stati usati e definiti dai Padri. Ai loro occhi pertanto lo sforzo abelardiano di istituire una sorta di continuità tra filosofia e verità cristiana non poteva risultare che un tradimento di quest'ultima ed un suo asservimento ad una cultura estranea e profana.

III

*Volendo ora considerare più da vicino il contenuto del-l'*Ethica *abelardiana e la sua originalità storica, conviene anzitutto richiamare il generale carattere religioso della trattazione. Infatti Abelardo non intende propriamente affrontare il problema del bene e del male, quanto più precisamente il problema del peccato, cioè di quella particolare forma che il male assume nell'ambito religioso e di fronte alla coscienza religiosa. Anche la determinazione della dimensione oggettiva dell'intenzione si configura come conformità alla prescrizione divina; per non insistere sul fatto che la stessa essenza del male, qui analizzato, si prospetta come « disprezzo di Dio ». D'altra parte, dopo aver definito il proprio del « peccatum », Abelardo entra in pieno in una trattazione che riguarda il pentimento, la confessione e la soddisfazione: è una trattatistica specificamente religiosa; ed a tale ambito appartiene anche l'intera discussione del potere delle chiavi che investe direttamente un rilevante aspetto della vita e della prassi ecclesiastica. Né si può trascurare il fatto che Abelardo cita largamente, a sostegno delle sue tesi, l'autorità della Scrittura e dei Padri, mentre il richiamo a delle autorità pagane risulta del tutto subordinato e secondario. È dunque fuorviante considerare lo* Scito te

ipsum *uno scritto di orientamento razionalistico, se con questa espressione si ipotizza una costruzione filosofica autonoma dalla problematica e dall'interesse religioso. Né il richiamo alla massima delfica o alla riflessione socratica contenuto nel titolo, né la determinazione generale della materia come* Ethica *possono essere ritenuti decisivi al riguardo; nel primo caso, infatti, si tratta di un motto che era ormai passato attraverso una larga elaborazione della tradizione patristica, mentre nel secondo caso la distinzione di un ambito propriamente « etico » non ci autorizza a ritenere che esso prescindesse dalla generale impostazione religiosa. Si può quindi considerare corretta l'indicazione del Luscombe il quale vede nell'*Ethica *« una monografia teologica sugli aspetti morali della religione cristiana »* [51]*; come la* Theologia *tratta principalmente i problemi riguardanti Dio e la Trinità, così l'*Ethica *tratta i problemi del peccato e della virtù. Se, tuttavia, è giusto ricordare che l'etica abelardiana è essa stessa una parte della teologia, col proposito di ribadire che il contesto dei problemi morali che vengono affrontati si colloca all'interno della tradizione cristiana ed in un momento preciso della sua evoluzione storica, occorre anche avvertire, d'altra parte, che resta tuttora da considerare la portata propria di quel* logos *che è elemento integrante della* teologia; *non si può, cioè, precostituire un significato pregiudiziale di teologia, tale che escluda, per esempio, una presenza maggiore o minore in essa della riflessione filosofica. Mentre dunque il riconoscimento che l'*Ethica *abelardiana assume un preciso senso teologico comporta la comprensione del momento storico in cui essa si colloca e della sua generale caratterizzazione religiosa, con la conseguente esclusione di ogni confusione tra l'età medievale e l'età moderna, la più precisa definizione del senso teologico al quale essa si ispira non esclude, ma comporta un'apertura ben determinata verso il metodo proprio della riflessione filosofica.*

*V'è in proposito chi ha voluto distinguere l'*Ethica *dal*

[51] P. Abelard's *Ethics*, by D. E. Luscombe, Oxford 1971, p. XXXI.

Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, *nel senso che, mentre la prima dovrebbe intendersi come una trattazione teologica degli aspetti morali della religione cristiana, il secondo dovrebbe essere considerato, invece, come un trattato di etica razionale alla luce della filosofia pagana. Ma, in verità, anche nel* Dialogus, *ciò che sta a cuore ad Abelardo è il raffronto tra la morale della legge naturale alla quale si sarebbero ispirati i filosofi pagani e la sua integrazione attraverso la religione cristiana; e più propriamente non si tratta nemmeno di una integrazione di quella da parte di questa, quanto piuttosto della continuità che si può prospettare tra la prima e la seconda, per cui esse, più che costituire due momenti separabili di un processo, ne costituiscono delle fasi convergenti. Anche nel* Dialogus, *insomma, non è per se stessa che la legge morale naturale interessa ad Abelardo, ma in relazione al suo convergere verso la morale cristiana; e pertanto il suo problema, in quello scritto, è di considerare l'apporto della morale pagana o filosofica alla morale cristiana. Da questo punto di vista, si può dire che Abelardo non può prescindere dal concreto problema storico che il suo tempo gli pone, anche sotto il profilo morale: tale concreto problema storico è quello della morale cristiana, ma visto da lui, come uomo di cultura, in una prospettiva universale e pertanto nella sua connessione con l'apporto della riflessione filosofica. Mentre nel* Dialogus *tale apporto è visto nella sua determinazione più propriamente storica, nell'*Ethica *esso è colto come apporto intrinseco della « ratio » nella discussione dei problemi della morale teologica. In breve, il problema centrale, in senso storico e teorico, per Abelardo, è il problema del rapporto e dell'incontro di fede e di filosofia. Sotto tale riguardo, l'*Ethica *e il* Dialogus *indubbiamente si completano a vicenda, ma non come possono integrarsi un trattato teologico ed un'opera di etica razionale (come a dire, in sostanza, un trattato teologico ed un trattato filosofico), bensì come possono integrarsi due prospettive complementari, di cui una considera principalmente la questione nella direzione che va dalla filosofia verso la fede, mentre la seconda*

svolge il problema nella direzione che muove dalla fede vivificandola con la riflessione filosofica.

Che questa sia la prospettiva corretta in cui considerare il rapporto tra i due scritti abelardiani è testimoniato anche dal fatto che Abelardo, nel Dialogus, *indica come elementi della morale naturale proprio alcuni dei temi centrali emersi nella sua discussione dell'etica teologica, come, per esempio, la teoria dell'indifferenza morale delle azioni esteriori rispetto all'intenzione. Ove si vede che quello che in una delle due opere si afferma come un principio della morale naturale, nell'altra si esprime come il risultato più rigoroso dell'analisi della tematica religiosa e teologica. Sono due, dunque, solo le vie attraverso le quali si consegue un risultato: la via della riflessione razionale autonoma e la via della riflessione interna alla religione cristiana; ma il risultato è lo stesso e le due vie attraverso le quali esso viene raggiunto servono a rafforzarsi a vicenda: l'analisi razionale della teologia cristiana chiarisce l'importanza dell'indagine filosofica autonoma, e il risultato di quest'ultima giova a sottolineare il significato razionale della fede religiosa.*

Qui si viene a quel principio alla cui luce Abelardo ha affrontato sia il rapporto tra fede e filosofia, sia più specificamente l'incontro della morale naturale con la morale cristiana, cioè la logica. È ormai diventata convinzione comune tra gli studiosi che la posizione di Abelardo nella storia del pensiero sia caratterizzata dal particolare rilievo che acquista per lui la logica come strumento di ordinamento e di analisi dei problemi della cultura religiosa. Non che il Maestro palatino manchi di indicare un ambito autonomo della problematica religiosa; non pertanto che gli sfugga che la rivelazione ha un suo contenuto specifico che non può essere risolto in termini logico-scientifici. D'altra parte, però, la logica è la « ratio » per eccellenza; e la sua penetrazione nell'ambito della fede va promossa come un arricchimento insostituibile, come una dimensione anche religiosamente più significativa; la trascendenza della rivelazione cristiana si manifesterà, caso mai, proprio nell'inesauribilità del compito della « ratio » e nella tensione infinita delle sue

operazioni. « Ratio » e « logica » significano poi rigore di espressione, chiarezza di concetti, precisione di distinzioni, determinazione di rapporti; sia la rivelazione che la tradizione patristica, accostate con questi strumenti, si trasformano da testi pregnanti ma allusivi in formulazioni chiare e concatenate; e il linguaggio esuberante della fede acquista anche il fascino del linguaggio limpido e coerente della ragione. È stata indubbiamente la convinzione di Abelardo che uno sviluppo approfondito della « ratio » applicato all'ambito della teologia o della morale, in una parola all'ambito della problematica religiosa del suo tempo, potesse risultare, anziché nocivo alla fede, fertile per la sua stessa vitalità, che ha sollecitato contro di lui l'avversione di tante forze e l'ostilità di tanti nemici. Ed è d'altra parte questa convinzione che caratterizza il pensiero di Abelardo e ne ha fatto il punto più significativo del dibattito culturale della prima metà del secolo XII.

*Bisogna tuttavia riconoscere che il fatto che Abelardo sia stato, anche come teologo e come moralista, anzitutto e soprattutto un logico ed un dialettico, non significa che egli sia stato soltanto un logico o un dialettico. La « ratio » fu per lui certamente uno strumento di grande rilievo; ma non si può confondere la fertilità e l'efficacia di tale strumento, il primato che esso ha assunto nell'intera organizzazione e costruzione della cultura religiosa, con il vasto e complesso contenuto in cui ha operato. La stessa struttura dell'*Ethica *è indicativa al riguardo: per un lato essa obbedisce, nella disamina dei vari problemi, ad un rigoroso procedimento logico. E l'eroismo dottrinale di Abelardo consiste appunto nel rimanere fedele al procedimento logico, anzi nel prendere ispirazione da esso per risolvere coerentemente problemi prima staccati e dispersi. Si veda, per esempio, come il Maestro palatino, una volta che abbia stabilito la definizione propria di peccato, ne tragga la rigorosa conseguenza che concerne l'estraneità delle azioni esterne e come soprattutto si accinga ad interpretare i passi biblici e patristici alla luce dei criteri precedentemente stabiliti; non di rado la forzatura che egli deve, così, operare su quei testi*

*risulta evidente rispetto al più immediato significato letterale; ma la convinzione alla quale Abelardo obbedisce è che il linguaggio non rigoroso da cui si muove debba essere tradotto in un linguaggio unitario e coerente, proprio alla luce e in forza della « ratio ». D'altra parte però l'*Ethica *ha la sua discontinuità, che è costituita dai vari piani in cui l'indagine viene svolta e dai diversi problemi in cui la trattazione si articola. Essi, si potrà dire, sono i piani e i problemi della cultura e del dibattito contemporanei; e certamente è così; ma l'articolazione logico-dialettica della materia si muove tra quei problemi in modo da farne scaturire delle soluzioni originali, che rappresentano l'incontro della forma logica con una selezione avveduta e significativa dei contenuti. L'*Ethica *insomma è, nello stesso tempo, un'opera di grande originalità logica per lo svolgimento coerente ed unitario che la pervade ed un'opera di grande originalità etica per i contenuti che volta per volta mette in evidenza ed assume nella costruzione dialettica.*

*Ora se l'uso della « ratio » contraddistingue l'opera di Abelardo come una delle sue caratteristiche più generali e in contrapposizione all'atteggiamento conservatore ed autonomistico dei sostenitori della purezza della fede religiosa, non riveste minore importanza l'invenzione abelardiana dei contenuti teologici ed etici, anch'essi rivolti di norma a prospettive critiche e innovatrici. È in questa direzione che il contrasto dell'*Ethica *abelardiana con alcune importanti direzioni della moralità contemporanea si può cogliere con maggiore evidenza.*

Per quanto recentemente si sia voluto attenuare la contrapposizone tra la morale abelardiana e la morale monastica difesa sia da Bernardo di Chiaravalle che da Guglielmo di S. Teodorico (per ricordare soltanto i più noti dei suoi avversari), non sembra che il contrasto in parola debba essere sminuito oltre misura. Indubbiamente l'intreccio di contrasti che sono intercorsi tra il Maestro palatino e le correnti culturali del suo tempo non deve essere semplificato e interpretato univocamente; anche se vi sono, in tale intreccio, conflitti più rilevanti e vasti e conflitti più parziali e specifici, siamo comunque dinnanzi ad un intersecarsi di piani e di posizioni, non riducibili semplicisticamente ad uno schieramento di tipo manicheo. Tuttavia il contrasto tra Abelardo e il pensiero del suo tempo risulta appunto dalla trama complessa di questi vari contrasti e dalla relazione in cui ognuno di essi si pone rispetto agli altri. Ora, mentre è certo che non tutti i nemici di Abelardo appartennero agli ordini monastici, e che tra i suoi avversari si contarono anche maestri delle scuole parigine e che, insomma, la trama delle inimicizie che la sua opera generò fu oltremodo composita, vi sono tuttavia alcune direzioni di pensiero, alcune scelte etiche, monastiche e no, contro le quali Abelardo ha preso incisivamente posizione nella sua Ethica; *riassumerle per sommi capi può contribuire alla collocazione storica delle sue stesse scelte morali più qualificanti.*

Non v'è dubbio, per esempio, che l'ascetismo come considerazione negativa della realtà corporea in quanto già segnata dalla colpa della concupiscenza è posizione morale più tipicamente propria del movimento monastico. Basti pensare, come a posizione emblematica nella fase storica che precede l'età abelardiana, all'ascetismo di Pier Damiani, che postula per l'uomo una condizione angelica ed una vita contemplativa, attraversate tuttavia da una colpa originale e dal male che ne deriva; l'essere umano appare ai suoi occhi costituito di due sostanze, una inferiore e l'altra superiore, l'anima come dotata di un principio proprio ed il corpo avvicinato alla materia bruta. Il fatto che il corpo sia mortale induce Pier Damiani a considerarlo incapace di accostarsi alla visione immediata di Dio; d'altra parte la materia di cui esso è costituito e il modo stesso in cui viene generato non solo lo costituiscono a un livello inferiore, ma lo rendono pericoloso per lo spirito. Nella considerazione dell'ascetismo si fa sentire, ovviamente, anche l'ispirazione agostiniana che vedeva proprio nella corporeità il vincolo per la trasmissione della colpa originale e pertanto della corruzione radicale dell'umanità. Abelardo non perviene da parte sua ad una rivalutazione compiuta della corporeità, ma ne pone le premesse, rivendicando l'indifferenza dei suoi moti

istintivi a livello propriamente morale. Una sorta di residuo ascetico permane anche nella sua dottrina quando egli rileva che i moti istintivi della natura possono costituire un'occasione di esercizio della virtù in quanto rappresentano quella spinta iniziale alla quale si deve resistere; d'altra parte, tuttavia, Abelardo riconosce che nella corporeità è presente, sia pure in forma mediata, la creazione divina e riconosce che Dio stesso è autore di quelle strutture istintive che l'ascetismo monastico considerava come male. Di qui la sua considerazione positiva della natura umana ed anche di quei moti istintivi che l'ascetismo aveva considerato come la stessa presenza del male nell'uomo.

Abelardo mantiene le debite distanze anche da quel movimento antitetico all'etica monastica che è costituito dalla morale goliardica. Fu infatti il movimento dei goliardi a reagire in forma drastica e radicale contro l'ascetismo; mentre questo intendeva il mondo della spontaneità naturale e dell'istinto come una realtà di segno eticamente negativo, il goliardismo giunse ad esaltare la signoria delle forze naturali (fisiche e psichiche) nell'uomo come inviolabile ed invincibile; anziché come « male », il corpo fu inteso come principio di ogni iniziativa e base di orientamento e di indirizzo di tutti i nostri atti; da una parte, le frange oltranziste dell'ascetismo monastico vedevano nel corpo un principio demonico, mentre dall'altra parte il mondo goliardico lo esaltava non come « notre ennemi », ma come « notre maître ». Né si deve dimenticare, d'altra parte, che Abelardo, almeno a livello poetico, nei suoi anni giovanili, fu a contatto con questo mondo e con i suoi fermenti di innovazione e di protesta. Ma nella più matura sistemazione etica dello Scito te ipsum, *con una valutazione più equilibrata della stessa tradizione religiosa, Abelardo giunse ad una considerazione più accentuatamente critica dello spontaneismo materialistico implicato nell'esaltazione goliardica della corporeità e dovette soprattutto cogliere il contrasto che si delineava tra quello spontaneismo e il principio etico della responsabilità. Se, dunque, da un lato, si doveva prendere esplicita posizione contro l'ascetismo in quanto esso rischiava di precostituire, nella visione negativa del corpo, un principio etico negativo interno alla struttura umana, ma pregiudiziale rispetto all'iniziativa spirituale del soggetto, in modo altrettanto deciso si doveva prendere posizione contro lo spontaneismo goliardico che dissolveva l'iniziativa del soggetto nella stessa corporeità, anche se guardata con segno positivo. Non nella corporeità, precostituita come male o come bene, Abelardo ritiene che possa risiedere il principio morale, ma soltanto nel « consensus » come espressione più pura e specifica dell'iniziativa umana, nella sua spiritualità. Dunque né ossessione della corporeità come male, al modo dell'ascetismo monastico, né culto del corpo come bene, al modo dei goliardi: ma spostamento del centro stesso della moralità all'iniziativa spirituale e pertanto al principio del « consensus ». « Interiorità » ed « iniziativa » sono pertanto gli aspetti salienti dell'etica abelardiana.*

*Sotto un certo rispetto, il fatto che l'interiorità e l'iniziativa proprie del soggetto siano riportate all'anima o allo spirito, comporta che la realtà umana sia sempre considerata in modo dualistico, con un principio interno ed una corporeità che gli resta esteriore; in certo senso, l'uomo, per trovare la fonte della morale deve abbandonare l'ambito più esterno del suo essere e raggiungere la parte più interna di esso; e questa, nella sua iniziativa, potrà per un lato considerare la corporeità come un campo da cui ritirarsi e dall'altra come un punto di riferimento dialettico al quale contrapporsi; questi sono indubbiamente i limiti dello spiritualismo abelardiano. D'altra parte, però, è per questa via che il Maestro palatino, anche giovandosi della tradizione stoica per un lato e cristiano-agostiniana per l'altro, riesce a dare al composto umano un centro costitutivo, un principio attivo primario, sottraendosi a quell'*etica impersonale dell'evento *cui egli efficacemente contrappone l'*etica personale del consenso. *Al qual proposito, è certo di estremo interesse ricercare a quali concreti aspetti dell'esperienza storica Abelardo abbia attinto l'ispirazione per la sua dottrina morale. Il richiamo alla formazione del mondo co-*

munale, all'importanza della città, alle prime iniziative della borghesia mercantile, al costituirsi di ceti esterni al chiuso mondo ecclesiastico ed alla compiuta gerarchia feudale, è del tutto spontaneo e naturale; forse troppo spontaneo e naturale perché non debba essere sottoposto ad un attento vaglio critico e ad un riscontro storico puntuale; qui ci basterà ricordare che conviene evitare le più ovvie indicazioni analogiche, per scendere, ove possibile, attraverso il testo dell'opera abelardiana, ai legami che risultino operanti nel contesto stesso della dottrina. Nell'accettazione di questa rigorosa disciplina si avrà anche la garanzia di non scavalcare il mondo più immediato dell'iniziativa abelardiana, che è pur sempre il mondo religioso ed ecclesiastico, anche se aperto nelle sue componenti e nei suoi conflitti, ma di proporsi piuttosto la sua connessione storica concreta con quel complesso contesto dell'esperienza che segna il trapasso dall'età feudale alle nuove organizzazioni cittadine.

Un punto cruciale della costruzione morale abelardiana è indubbiamente costituito dalla rigorosa distinzione introdotta tra l'intenzione e l'azione esterna e la conseguente considerazione dell'azione esteriore come non centrale in ordine alla valutazione morale. Qui si può anzitutto cogliere un altro aspetto problematico dello spiritualismo abelardiano. Proprio l'aver posto il centro della moralità nel « consensus » spirituale, porta il Maestro palatino come a logica conseguenza a ritrarre dall'azione esteriore quella valutazione etica che va per contro tutta riportata verso l'interiorità, che si qualifica allora come « intenzione ». E come nel caso del corpo, era accaduto che esso finisse per ritrovarsi al di fuori della sfera morale, tutta concentrata nell'iniziativa del « consensus », così accade che, nel caso dell'azione esteriore, essa si venga a trovare fuori della sfera morale, tutta concentrata nella iniziativa dell'intenzione. E come nel primo caso si era delineato quasi l'assurdo di un principio spirituale che, per affermare pienamente se stesso, doveva perfino isolarsi dal corpo, così ora nel secondo caso si delinea una situazione non meno assurda, quella di un'intenzione che per emergere nella sua pura iniziativa spirituale deve finire per estraniarsi all'esplicito intervento dell'uomo nel contesto del mondo storico, attraverso l'azione. Non bisogna tuttavia perdere di vista il rilevante risultato che, pur attraverso questa posizione non priva di contraddizioni, l'etica abelardiana consegue. Infatti la morale dell'intenzione che il Maestro palatino costruisce è in aperta polemica con il legalismo etico, ancora largamente presente nella pratica morale del secolo XII, soprattutto attraverso la letteratura dei « penitenziali ». La dottrina abelardiana, cioè, è più valida in sede polemica come reazione contro l'esasperazione del legalismo, che come approdo conclusivo dello sviluppo etico. Il legalismo dei « penitenziali » con le sue prescrizioni tariffarie, riduceva l'agire umano ad una semplice casistica esteriore, ad una descrittiva estrinseca, ad una tipologia rigida, in cui rischiava di andare smarrito proprio il senso dell'intenzione, cioè il senso dell'iniziativa spirituale del soggetto. L'intento che aveva ispirati i « penitenziali » era anche stato quello di superare, nella considerazione del valore etico-religioso delle azioni, i pericoli della soggettività e di un'esperienza dispersiva; si era anche voluto, dunque, porre rimedio al frantumarsi individuale della « disciplina morum ». Ma il valore della dottrina abelardiana dell'intenzione sta proprio nel fatto che essa ha messo in rilievo il pericolo che poteva derivare dalla riduzione della moralità ad un « foro esterno » privo di dimensione interiore. Per conseguire il suo risultato Abelardo ha ritenuto di dover contrastare in modo dialetticamente radicale la prevalenza del « foro esterno »; di qui la sua drastica affermazione che l'azione esterna non aggiunge nulla al valore morale ed al merito della intenzione. Solo dopo aver così conseguito lo scopo di riaffermare la centralità del soggetto spirituale, Abelardo poteva considerare con maggiore equilibrio la dualità di « foro interno » e « foro esterno » o di « etica dell'intenzione » ed « etica della socialità ». Non è senza il pericolo di cadere in altre contraddizioni che questa dualità viene approfondita; nel senso che mentre importa rivendicare la conside-

razione propriamente morale con riferimento all'intenzione, si può anche comprendere che la società e gli uomini, capaci soltanto di cogliere le azioni nella loro esteriorità, limitino a questa esteriorità la loro valutazione. Così tuttavia si delinea la dualità di un valore morale vero e proprio che per essere legato all'intenzione ed alla sua natura puramente interiore sfugge alla considerazione degli uomini e di una considerazione delle azioni esterne che, per essere ispirata dall'utilità sociale e dai criteri della prudenza, non riveste propriamente un valore morale.

Nonostante i rischi e le contraddizioni affrontate per affermare, in modo primario, il valore dell'iniziativa del soggetto e della sua interiorità, il carattere schiettamente religioso della costruzione etica abelardiana ha portato inevitabilmente il Maestro palatino a superare, almeno nella direzione della trascendente realtà divina, l'ambito privilegiato della pura interiorità. Se cioè da un lato l'affermazione dell'iniziativa spirituale del soggetto ha portato inevitabilmente a staccare il piano della sua autonomia morale sia dalla realtà corporea individuale che dalla realtà dell'intervento operativo e di modificazione del mondo esterno, dall'altro si è messa in evidenza la necessità di uscire dall'ambito del soggetto individuale, per dargli come regola di azione una misura etica assoluta, espressa nella stessa volontà di Dio. In verità, anche su questo punto cruciale, la posizione abelardiana è problematica, nel senso che tende a dare il massimo rilievo alla coscienza e pertanto al valore supremo della consapevolezza del soggetto come condizione del significato etico di una sua espressione, ma non chiude con ciò l'intero orizzonte morale nella coscienza del soggetto ed apre pertanto il rapporto della sua dipendenza ed adeguazione al comandamento di Dio. Non basta quindi, che la coscienza ritenga che qualche cosa sia bene, bisogna che esso sia realmente *bene, che cioè Dio lo abbia stabilito come tale. Non v'è dubbio che, in tal modo, si apre all'interno dell'etica abelardiana un nuovo contrasto. Infatti, dopo che si è tanto insistito nel dare rilievo primario alla centralità del soggetto ed alla sua iniziativa, si afferma*

che tale iniziativa ha valore soltanto nei confronti di altri aspetti della stessa realtà umana, ma non certo nei confronti della realtà divina, che è principio oggettivo della morale. Ma l'esistenza di un principio oggettivo della morale, esterno all'iniziativa del soggetto, comporta anche che la disciplina morale si relazioni ad una serie di prescrizioni che, essendo esterne alla iniziativa del soggetto, le pongono dei contenuti; ed ogni contenuto che si ponga come pregiudiziale all'iniziativa del soggetto sembra porre il principio di un'affermazione, insieme, e di una negazione. La cosa risulta più chiara laddove si prende atto che Dio ha prescritto per la salvezza l'adempimento di certi contenuti, che non coincidono propriamente con l'intenzione e l'iniziativa del soggetto; allora si verifica una situazione nella quale per un lato il soggetto, con la sua iniziativa, non contrae alcuna colpa, mentre d'altra parte, per decreto divino, egli non consegue la salvezza, e pertanto consegue la dannazione, in relazione al non verificarsi dei contenuti prescritti. Qui Abelardo si richiama alla misteriosità del comportamento divino, che dà luogo, in ultima analisi, a due distinti piani morali, quello direttamente legato all'iniziativa del soggetto, e quello discendente dalla prescrizione della volontà divina; ma non è detto chiaramente come le due prospettive si possano unificare e come si possa ottenere, in ultimo, una coerente etica dell'iniziativa e dell'interiorità. In sede storica, tuttavia, Abelardo ha contribuito ad accentuare il valore primario del soggetto, invocando una sorta di rapporto diretto tra la sua interiorità e l'infinita realtà di Dio. In questo appello ad un rapporto diretto dell'uomo con Dio alcuni studiosi hanno visto un precorrimento, da parte di Abelardo, delle più tarde dottrine protestantiche; anche se a tale prospettiva si oppone, nel Maestro palatino, la considerazione realistica della società ecclesiastica e l'accettazione di una sua funzione mediatrice sia nell'ordine morale che nel piano della salvezza.

*Viene opportuno far cenno in proposito di un ultimo punto rilevante dell'*Ethica, *quello che concerne la dottrina abelardiana del potere delle chiavi e, in particolare,*

la subordinazione al criterio etico di ogni considerazione carismatica delle funzioni sacerdotali. Il potere carismatico fa certamente parte integrante della concezione religiosa, vista nei suoi motivi peculiari e nella natura, altrettanto peculiare, del nouminoso che essa interpreta. Anche fuori di una prospettiva astrattamente socio-psicologica, e da un punto di vista strettamente storico, è evidente che la chiesa si è posta, nell'ambito cristiano, tramite tra Dio e gli uomini, quasi canale attraverso il quale potesse fluire la grazia che emana da Dio; di qui appunto il suo potere carismatico, cioè la sua capacità di operare sul piano soprannaturale in forza di una missione direttamente affidatale da Dio. Ed è ben comprensibile che quanto più il cristianesimo è stato interpretato come una rottura della continuità storica e come un'inserzione miracolosa in essa di una iniziativa superiore, incomprensibile e misteriosa, tanto più l'esercizio di un potere carismatico sia apparso come espressione genuina della trascendenza della fede cristiana all'ordine mondano e come garanzia della sua estraneità al mondo della natura e della storia. Non è pertanto meraviglia che questo aspetto della prassi cristiana sia stato strettamente legato ad un forte senso dell'originalità del cristianesimo e della sua corrispondenza ad una storia soprannaturale del tutto discontinua ed autonoma rispetto alla storia dell'umanità e della natura. Ma Abelardo ha colto anche gli aspetti disumanizzanti di questa visione carismatica; ha visto in essa la trasmissione di un potere del tutto estrinseco rispetto all'interiorità; ha notato che l'accentuazione di questa sorta di iniziativa, pur proveniente da Dio, avrebbe finito per assumere il carattere di una trasmissione puramente meccanica di poteri sovrannaturali, una volta che si fosse affermata in modo autonomo rispetto ai valori della interiorità, che il cristianesimo non intendeva sminuire, ma consolidare. Portato dal solito radicalismo delle sue intuizioni, il Maestro palatino ha dato ancora una volta valore centrale alla spirtualità ed all'interiorità; ha ancora una volta sottolineato che il dramma decisivo della cancellazione del peccato non poteva compiersi che nell'intimo dell'animo, per l'insorgere in esso di una direzione intenzionale esattamente contraria a quella dalla quale prima era insorto il peccato; e come la dimensione della presenza divina era elemento essenziale del compimento del peccato, così essa era elemento essenziale anche del suo superamento, della sua cancellazione. Come, in certo senso, era nel rapporto tra la coscienza e Dio che si consumava il peccato, così era nel rapporto tra la coscienza e Dio che si compiva la redenzione dal peccato. Per un verso la chiesa interviene, nel foro esterno, a prendere atto di ciò che è avvenuto nell'interiorità; la sua funzione è pertanto secondaria rispetto a quella primaria della relazione coscienza-Dio; d'altra parte qualunque intervento della chiesa, qualunque esercizio del potere carismatico da parte sua, è condizionato secondo Abelardo da due criteri essenziali: il primo concerne la necessità che l'intervento della chiesa, specialmente nella determinazione della soddisfazione, abbia per propria norma l'oggettività della volontà divina; il potere di aprire e chiudere, pertanto, è propriamente di Dio, e la chiesa, che interviene come il notaio della divinità, non può usurpare a proprio arbitrio il potere di aprire e di chiudere, di sciogliere e di legare; la chiesa, in altri termini, deve soltanto legare, nella società religiosa, ciò che è legato da Dio nell'interiorità e sciogliere, nella società religiosa, ciò che è sciolto da Dio nella interiorità. Il secondo criterio fatto valere da Abelardo è quello morale, ossia ancora una volta quello dell'interiorità; il maestro palatino non ritiene che gli stessi apostoli siano stati investiti da Cristo di un potere carismatico in modo del tutto arbitrario e cioè indipendentemente da precise condizioni morali; una simile investitura gli apparirebbe come il brutale e materiale esercizio di un potere, del tutto separato da una condizione specificamente umana e perciò interiore del suo esercizio; a maggior ragione ciò vale nel caso dei successori degli Apostoli. Anche se l'intera trattazione di questa materia è condotta da Abelardo con grande cautela critica, ed anche

se egli, alla fine, dichiara di voler più rivendicare condizioni di dignità etica che contrastare il potere degli apostoli a coloro dei loro successori che se lo volevano accaparrare ad ogni costo, ed anche se tutto ciò, in conseguenza, ci deve rendere molto cauti, a nostra volta, nell'attribuire al Maestro palatino un preciso intento critico radicale nei confronti delle funzioni carismatiche della chiesa, resta pur tuttavia il fatto che egli resiste quanto gli è possibile ad un'estensione del potere ecclesiastico in nome di un principio meccanicamente carismatico e che si sforza di fare del potere ecclesiastico, in via subordinata, un fatto morale prima e più che carismatico. È ben vero che, in questa direzione, Abelardo poteva contare di avere alleati molti esponenti degli stessi centri monastici; chi mai più di loro aveva inveito contro il decadere del clero, contro il suo asservimento agli interessi mondani? Ma, come al solito, Abelardo assume posizioni più incisive sia per la forza logica che le anima, sia per la chiarezza e la radicalità delle conclusioni che prospetta.

*Se si terrà presente, dunque, l'intreccio rigorosamente logico delle pagine dell'*Ethica, *intese a proporre del peccato una definizione precisa ed essenziale, con la conseguente distinzione di tutti gli elementi puramente secondari ed accessori; se, inoltre, si fermerà l'attenzione sui contenuti più innovatori che attraverso l'analisi dialettica vengono investiti dal principio essenziale della stessa moralità; l'originalità piena e compiuta della morale abelardiana si configurerà in tutta la sua portata teorica e storica. La connessione di questo importante ambito dottrinale, poi, con il generale indirizzo del razionalismo religioso professato da Abelardo gli conferisce un rilievo anche maggiore, quello che lo ha contrapposto a molta parte della riflessione filosofico-religiosa del suo tempo.*

IV

Il testo dello Scito te ipsum *fu condannato alle fiamme da papa Innocenzo II, insieme con gli altri scritti incriminati dal concilio di Sens. E per lungo tempo di esso non si ebbe più notizia; ebbe inizio così quel lungo silenzio che non poté essere rotto nemmeno nel 1616 quando comparve la prima ampia edizione delle opere di Abelardo. Essa fu frutto del lavoro di due insigni uomini di lettere: Andrea Duchesne e Francesco d'Amboise ed ebbe per titolo:* Petri Abaelardi, philosophi et theologi, abbatis Ruyensis et Heloisae coniugis eius, primae Paraclitensis abbatissae, opera, nunc primum edita ex mss. codd. *Parisiis 1616 (in 4°). Questa edizione portava in apertura una censura dei teologi della Sorbona su tutti i punti incriminabili delle opere pubblicate; ciononostante l'edizione fu condannata da Roma e posta all'indice. Per quanto in alcuni esemplari il merito dell'edizione venga attribuito ad Andrea Duchesne ed in altri invece a Francesco d'Amboise, autore di una* apologia *di Abelardo, così da dar luogo ad un curioso problema tipografico, pur tuttavia è fuori dubbio che si tratta di una sola, e non di due diverse edizioni, per la perfetta ed assoluta corrispondenza dei testi in entrambi i gruppi di esemplari. L'edizione, per quanto pregevole, e sebbene segnata da non pochi difetti ed errori, non interessa l'*Ethica *se non in modo indiretto; infatti il Duchesne, nelle ricchissime note alla* Historia calamitatum *si mostra avvertito dell'esistenza di un liber* Scito te ipsum *del Maestro palatino, ma dichiara: « Verum haec ethica, quamvis diligentissime perquisita, nec inventa adhuc nec reperta est »* [52].

Nemmeno la « Censura doctorum Parisiensium » fa così alcun cenno agli « errori » contenuti in questo scritto abelardiano. Del resto si era appena all'inizio delle ricerche intorno alle opere di Abelardo. Circa un secolo più tardi, nel 1721, un dotto monaco benedettino tedesco poteva infatti dare alla luce lo Scito te ipsum. *Bernardo Pez, vissuto tra il 1683 ed il 1735, aveva posto mano alla pubblicazione di un ricco materiale documentario che raccolse in sei volumi, pubblicati tra il 1721 ed il 1729 e*

52 P. L. 178, 143.

che intitolò, quasi a continuazione dell'opera del Martène, Thesaurus anecdotorum novissimus *(Vienna e Graz, 1721-1729, 6 volumi in folio). Nel terzo volume (i primi tre furono pubblicati nel 1721), nella parte seconda, a p. 626 si trova un opuscolo dal seguente titolo:* Petri Abaelardi Ethica seu liber dictus Scito te ipsum. *Il dotto monaco dichiarava d'averlo edito in base alla scoperta di un codice esistente nell'imperiale monastero di S. Emeranno a Ratisbona, fatta e segnalata da un altro monaco benedettino, Benedetto Boneto. In una dissertazione introduttiva il Pez si giustifica di aver dato alla luce un'opera « Sancto Bernardo adeo invisam et a magnis saeculi duodecimi viris ut erroribus infamem condemnatam »; ma era stato incoraggiato dall'esempio e dall'autorità « doctrina et eruditione maximorum hominum »; tali dovevano infatti considerarsi gli editori delle opere di Abelardo del 1616 e poi Edmondo Martène che nel V volume del* Thesaurus novus anecdotorum *aveva pubblicato la* Theologia christiana *e la* Expositio in Exameron. *Del resto, di recente, continuava il Pez, era stata sollevata la questione se, nella controversia intercorsa tra Bernardo di Chiaravalle e Abelardo, la ragione stesse dalla parte del primo o del secondo; ma come si sarebbe potuto giudicare in modo corretto senza una conoscenza precisa degli scritti del Maestro palatino? Proprio lo* Scito te ipsum, *d'altra parte, poteva documentare utilmente il pensiero morale di Abelardo; il quale, concludeva il monaco erudito, qualunque cosa abbia scritto « illud omnino liquidum est, eum haereticum fuisse nunquam ». Il testo fornito dal Pez si limita al I libro dell'*Ethica*; l'editore introdusse non molte varianti e, in genere, di modesta portata; esse non superano, in tutto, la decina e qualcuna risulta evidentemente erronea. Aggiunse qua e là alcune annotazioni, anch'esse di scarso rilievo; per esempio, ove il testo latino dice « cupio » il Pez annota: « vulg. desiderium habens »; poi la rettifica alla citazione di un passo della Sapienza e quando si viene al capitolo sul potere delle chiavi, la laconica annotazione: « error Abaelardi ».*

*Dopo l'edizione del 1721 curata dal Pez passò più di un secolo prima che si approntasse un'edizione completa delle opere di Abelardo in cui fosse inclusa anche l'*Ethica. *Il compito vasto e difficile fu intrapreso dal Cousin il quale nel 1836 aveva già raccolto in un volume le opere inedite di Abelardo; in un'avvertenza egli aveva allora esortato gli studiosi ad unire le opere sparse di Abelardo in un unico* corpus *ma poiché nessuno aveva raccolto il suo invito, si accinse egli stesso all'impresa e pubblicò, quindici anni più tardi,* Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit Victor Cousin. *La raccolta degli scritti abelardiani comparve in due volumi: il primo fu pubblicato nel 1849 e il secondo nel 1859. È appunto nel II volume, alle pagine da 593 a 642, che si trova il testo dell'*Ethica, *secondo l'edizione del Pez. Di suo il Cousin aggiungeva la pubblicazione di un frammento del II libro, ricavato non già dal manoscritto Balliol, della cui esistenza egli era al corrente, ma da una copia di esso che risaliva al secolo XVII e si trovava alla Bodleian Library di Oxford*[53]. *L'edizione del Cousin, nel suo insieme, presenta, rispetto a quella del Pez, il vantaggio di alcune felici correzioni; non molte, tuttavia, forse cinque in tutto; non frequenti, ma non del tutto assenti, gli errori tipografici.*

Non molto tempo dopo l'edizione del Cousin, il Migne si accingeva a dare, nel suo Patrologiae Cursus completus, *tomo 178, una nuova raccolta delle opere di Abelardo, escludendone solo le opere logiche. La nuova edizione fu completa nel 1885, anno della pubblicazione del tomo citato, il quale contiene anche l'*Ethica *(coll. 631-678), sempre riprodotta dal testo del Pez e accompagnata dalla sua dissertazione introduttiva. L'edizione del Migne, per altri rispetti benemerita, non presenta alcun emendamento, ma aggiunge, di suo, una vera selva di errori tipografici che spesso svisano gravemente il testo. Nel 1931 C. Ot-*

[53] P. Abelard's *Ethics*, by Luscombe, p. LII.

taviano[54] *utilizzò in modo più esteso, anche se non compiuto, lo stesso manoscritto dell'*Ethica *del Balliol College al quale si era rifatto il Cousin e diede così indicazioni sia sulla parte conclusiva del I libro dell'opera, come sul frammento iniziale del secondo libro. Ma soltanto con l'edizione dello* Scito te ipsum *pubblicata da D.E. Luscombe nel 1971 (At the Clarendon Press, Oxford, « Oxford Medieval Texts ») possiamo finalmente disporre di un testo attendibile, criticamente stabilito sulla base dei cinque manoscritti attualmente noti e completo anche di quel frammento del libro II che è quanto finora è stato possibile trovare dell'opera abelardiana. Per l'illustrazione e la storia dei cinque manoscritti su cui l'edizione del Luscombe è poggiata, oltre che per l'analisi delle loro caratteristiche e dell'importanza che ciascuno di essi riveste ai fini della più sicura determinazione del testo rimandiamo all'ultima parte dell'introduzione premessa all'edizione e che è appunto dedicata ai manoscritti dell'*Ethica[55]. *Qui ci limiteremo a riferire le notizie più importanti per una migliore comprensione dell'opera abelardiana. Delle cinque copie dello* Scito te ipsum *che risalgono a prima del 1500, due soltanto appartengono al secolo XII e si trovano entrambe nella Biblioteca di Stato di Monaco; si tratta del manoscritto Clm 14160 che contiene l'*Ethica *ai fogli 39 v-67r, che il Luscombe contrassegna con la lettera A ed al quale fece capo lo steso Pez per la sua edizione del 1721 e del manoscritto Clm 28363 che il Luscombe contrassegna con la lettera B e che contiene il testo che ci interessa ai fogli 103 r-132 v. Le altre tre copie dello* Scito te ipsum *risalgono ai secoli XIV e XV; si tratta del manoscritto Clm 18597, ancora della Biblioteca di Stato di Monaco (fogli 4 r-51 v) del secolo XV, contrassegnato dal Luscombe con la lettera E, del manoscritto lat. 76 della Biblioteca di*

[54] C. Ottaviano, *Frammenti abelardiani*, «Rivista di cultura» (1931), pp. 442-445.

[55] P. Abelard's *Ethics*, by Luscombe, pp. XXXVIII-LXI; interessanti notizie storiche circa la diffusione degli scritti di Abelardo e la provenienza dei manoscritti dell'*Ethica* si trovano anche in D. E. Luscombe, *The School of P. Abelard*, cap. III, pp. 60-102.

*Stato di Magonza (fogli 292 v-320 v) contrassegnato con la lettera D e del manoscritto 296 del Balliol College di Oxford (fogli 61 r-79 v) contrassegnato con la lettera C. Per le caratteristiche che li distinguono il Luscombe ha diviso i cinque manoscritti in un primo gruppo costituito dai manoscritti A ed E, ed in un secondo gruppo formato dai manoscritti B e C, mentre il manoscritto D non appartiene propriamente a nessuno dei due gruppi in particolare. I due gruppi, poi, non differiscono tra loro su punti rilevanti, anche se sono separati da diverse serie di varianti minori; il Luscombe però non ritiene che l'un gruppo si possa per qualche riguardo considerare superiore all'altro, almeno da questo punto di vista. Da un punto di vista più generale, una certa importanza deve essere attribuita, invece, al manoscritto C in quanto esso, nel punto in cui gli altri manoscritti hanno termine e dove evidentemente in un primo momento figurava la formula « explicit iuxta exemplar » porta una raschiatura; il testo riprende e continua con una serie di proposizioni che non figurano nell'edizione del Pez e che giungono fino al completamento del libro I; inoltre dà inizio al II libro con un frammento che è presente soltanto in questo manoscritto. L'importanza di queste integrazioni sta nel fatto che esse non si trovano in alcun altro manoscritto medievale dell'*Ethica *e che, a giudicare dal contenuto e dallo stile, si tratta ancora e sempre di un dettato abelardiano, e non di aggiunte spurie. Dall'insieme pare che l'amanuense che stava scrivendo il testo da un originale, ad un dato momento abbia potuto valersi di un esemplare più ampio e completo e abbia pertanto deciso, quando già aveva posto termine alla sua fatica, di prolungarla in base al nuovo esemplare. È, in effetti, o l'ignoranza o l'uso più o meno compiuto di questo manoscritto che ha recato le modificazioni più sensibili nella storia delle edizioni dell'*Ethica. *Il fatto invece che il Luscombe abbia ritenuto di riunire i manoscritti in due gruppi non ha altrettanta importanza in ordine alla determinazione del testo. Per la scelta del manoscritto base, egli osserva, la difficoltà deriva dal fatto che la differenza tra*

*i vari manoscritti non è di grande rilievo. Il manoscritto C è sotto un certo riguardo il candidato più forte perché è il solo che reca il testo più completo; tuttavia il Luscombe ha preferito scegliere il manoscritto A, cioè il manoscritto usato dal Pez per la costituzione della prima edizione dell'*Ethica*, e ciò per due ragioni: anzitutto il manoscritto A richiede meno frequenti emendamenti col ricorso agli altri manoscritti di quanto non accada per C e in secondo luogo perché il manoscritto A, come D ed E, porta sempre i titoli dei vari capitoli che mancano per contro in C e che non risultano inseriti in B, ancorché l'amanuense vi abbia riservato il posto. Nell'insieme, così, il testo proposto dal Luscombe, mentre fa essenzialmente capo al manoscritto A, si giova dei due manoscritti B e C ogni volta che la loro lezione risulta preferibile e ricorre a C per la continuazione del testo laddove gli altri manoscritti si interrompono. La relazione tra i due gruppi di manoscritti viene comunque illustrata attraverso un'ampia scelta di varianti che figurano nell'apparato. Non pare tuttavia al Luscombe che l'esistenza dei due gruppi di manoscritti e l'analisi delle loro differenze possa in alcun modo giustificare l'estensione anche all'*Ethica* del criterio che gli studiosi sono venuti proponendo, negli ultimi decenni, per molti altri scritti abelardiani: cioè l'esistenza di diverse e successive redazioni o edizioni. Egli preferisce pensare, per dare spiegazione delle suaccennate differenze, sia alle diverse parti in cui Abelardo avrebbe potuto dividere l'opera sua affidandola agli amanuensi, sia alle stesse formulazioni dovute ai diversi copisti. Nemmeno il preciso riferimento che si trova nella conclusione del I libro agli avvenimenti che hanno immediatamente preceduto lo scontro del concilio di Sens sembra al Luscombe deporre a favore di varie redazioni dell'*Ethica*; egli pensa piuttosto che il clamore che si veniva allora facendo intorno alle dottrine di Abelardo abbia finito per spaventare il copista a cui risalgono tutti i manoscritti tranne C, e l'abbia indotto a interrompere il testo in un punto in cui gli sembrava che esso stesse per sconfinare in opinioni non ortodosse.*

Per quanto concerne questa traduzione[56]*, essa è stata condotta, in questa seconda edizione, sul testo stabilito dal Luscombe; soltanto in alcuni punti ho introdotto delle correzioni nel testo e le ragioni sono volta per volta indicate nelle note alla traduzione; queste ultime comprendono sia l'indicazione dei luoghi citati da Abelardo (e molto spesso mi sono giovato in proposito degli accurati riscontri fatti dal Luscombe), sia il rinvio ad altri luoghi paralleli o corrispondenti di altri scritti abelardiani (e anche da questo punto di vista molti suggerimenti del Luscombe sono preziosi), sia infine l'analisi dello sviluppo storico-teorico della dottrina abelardiana; da tale punto di vista, anzi, ritengo che alcune note a questa traduzione italiana costituiscano un contributo per la comprensione della struttura dell'opera abelardiana, sia nella sua compagine logica, come negli aspetti più rilevanti dei suoi contenuti etici. L'orientamento generale in cui queste indicazioni analitiche si collocano è quello tracciato nella parte II di questa introduzione, più espressamente rivolta a fornire alcuni motivi principali per la valutazione storico-teorica dell'etica abelardiana.*

*Tra i due titoli con i quali quest'opera è passata alla storia del pensiero (*Scito te ipsum *ed* Ethica*) ho voluto dare maggiore evidenza al primo, sia perché esso figura come unico titolo nei manoscritti, sia perché con quel titolo l'opera è stata cercata, indicata, segnalata, discussa e proscritta nel corso dei dibattiti del secolo XII; ma anche e soprattutto perché al momento di riconoscere come propri alcuni scritti e di ricusarne altri, lo stesso Abelardo ha, per quanto implicitamente, accolto con il titolo di* Scito te ipsum *la sua trattazione di etica.*

[56] Per le varie traduzioni dell'*Ethica* di Abelardo in lingue moderne, ecco le principali: traduz. in italiano a cura di Mario Dal Pra (Abelardo, *Conosci te stesso*, I edizione Vicenza 1941); traduz. in francese a cura di Maurice de Gandillac in *Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris 1945; traduz. in tedesco a cura di F. Hommel, *Nosce te ipsum: die Ethik des P. Abälard*, Wiesbaden 1947; traduz. spagnola a cura di A. J. Cappelletti; traduz. inglese a cura di D. E. Luscombe, a fianco del testo latino, Oxford 1971.

CONOSCI TE STESSO

HA INIZIO IL LIBRO DEL MAESTRO PIETRO ABELARDO CHE SI INTITOLA 'CONOSCI TE STESSO'[1]

Diciamo costumi i vizi o le virtù dell'animo che ci rendono inclini alle cattive o alle buone azioni. Vi sono poi vizi o beni non solo dell'animo ma anche del corpo,

[1] Quattro dei cinque manoscritti dell'opera recano il titolo *Scito te ipsum*; esso era noto anche ai contemporanei di Abelardo, come attesta la seguente ironica osservazione di S. Bernardo: « Melius illi erat, si iuxta titulum libri sui, se ipsum cognosceret, nec egrederetur mensuram suam sed saperet ad proprietatem » (S. Bernardo, *Epistola ad Magistrum Guidonem de Castello*, n. 192, P. L. CLXXXII, 358; si veda anche l'*epistola* 188 dello stesso Bernardo *ad episcopos et cardinales curiae*: « Legite et alium, quem dicunt *Sententiarum* ejus; nec non et illum qui inscribitur *Scito te ipsum*; et animardvertite quanti et ipsi silvescant segete sacrilegiorum atque errorum »). Del resto la tradizione del detto delfico era largamente nota al tempo di A. come è attestato da Giovanni di Salisbury (*Policraticus*, ed. Webb, II 8: « Oraculum Apollinis est et descendisse de coelo creditur *Noti seliton*, id est: Scito te ipsum ») e dal *Florilegium morale oxoniense*; la stessa sentenza era stata, d'altra parte, commentata da molti scrittori cristiani, tra i quali S. Ambrogio. Invece A., nel suo commento alla lettera di S. Paolo ai Romani, facendo menzione del libro a cui rinviava la trattazione specifica dei problemi morali, lo indica, secondo la tradizione scolastica, col titolo di *Ethica*: « Sed quia hoc maxime ed ethicam pertinet considerationem..., nostrae id ethicae discussioni reservamus » (Abelardo, *In Ep. ad Rom.*, P. L. CLXXVIII, II, 842 A, 951 A, 959 D). Ed il termine *ethica* compare spesso nelle classificazioni delle *artes* del secolo XII (si vedano: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz 1957, vol. II, pp. 42-45; Ph. Delhaye, *Grammatica et ethica au XII^{e} siècle*, RTAM 1958, 59-110). Si può formulare l'ipotesi che A. abbia indicato quest'opera col più tradizionale titolo di *Ethica* quando essa era o allo stato di abbozzo o in via di compimento e che le abbia, invece, assegnato il titolo più innovatore e significativo di *Scito te ipsum* una volta che essa risultò compiuta in

come la debolezza fisica o la robustezza che chiamiamo vigore, la lentezza o la velocità, l'essere zoppi o l'essere diritti, l'essere ciechi o il vedere [2]. Per stabilire la differenza da simili vizi o virtù [3], parlando da principio dei vizi, abbiamo aggiunto subito 'dell'animo' [4]. Quanto poi ai vizi dell'animo, essi sono contrari alle virtù, come l'ingiustizia alla giustizia, l'ignavia alla costanza, l'intemperanza alla temperanza [5].

Del vizio dell'animo che riguarda i costumi

Vi sono poi anche alcuni vizi o beni dell'animo che sono separati dai costumi e non rendono la vita umana degna di biasimo o di lode, come l'ottusità della mente [6] o la perspicuità dell'ingegno, l'essere privo o fornito di una buona

tutte le sue parti (Cfr. E. Comi, '*Peccatum*' e '*reconciliatio*' *nello* '*Scito te ipsum*' *di Abelardo,* Milano 1969 (dissertazione), pp. 4-6).

[2] Il testo latino reca: « ... ut debilitas corporis vel fortitudo quam vires appellamus, pigredo vel velocitas, claudicatio vel rectitudo, cecitas vel visio » (ed. Luscombe, 2, 3-5).

[3] Nel definire l'oggetto dell'etica, A. traccia dapprima la distinzione tra vizi e virtù del corpo e vizi e virtù dell'animo; i primi sono chiamati così impropriamente, giacché nulla hanno in sé di bene o di male; ecco perciò che il filosofo li esclude senz'altro dall'indagine che qui si fa sull'uomo, dal punto di vista etico. Si ricordi come per la morale degli stoici siano pure indifferenti i vizi e i difetti del corpo, così come tutte le cose che non dipendono dal nostro arbitrio.

[4] Più spesso A. usa il termine *animus*, a volte anche il termine *anima*; la traduzione riproduce fedelmente il differente uso dei due termini latini.

[5] Qui è già implicita la distinzione dell'opera in due libri, di cui il primo avrebbe dovuto parlare di vizi, così come al secondo si sarebbe rimessa la trattazione complementare sulle virtù. Si vedano, infatti, le prime enunciazioni del frammento del secondo libro. Questa distinzione concerne comunque solo il progetto dell'opera e non comporta certamente che il secondo libro dell'*Ethica* sia stato interamente composto da A. Per quanto concerne l'opposizione di contrarietà qui ricordata, A. la ricorda anche in *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, ed. Thomas, 1523-24, p. 99; 1603-17, pp. 101-2; e ne aveva trovato l'indicazione in Boezio, *In Categorias Aristotelis*, IV, De oppositis (P. L. 64, 264-83).

[6] Il testo latino reca: « hebetudo animi », 2, 12.

memoria, l'ignoranza o la scienza. Poiché tutte queste qualità si trovano egualmente sia nei cattivi [7] che nei buoni, non concorrono per nulla a formare i costumi, né rendono la vita turpe od onesta. Giustamente perciò quando più sopra abbiamo indicato per primi 'i vizi dell'animo', per escludere quelli ora nominati, abbiamo aggiunto 'che ci rendono inclini alle cattive azioni', cioè inclinano la volontà a qualche cosa che non si deve affatto o fare od omettere [8].

Quale distanza corra tra il peccato e il vizio che inclina al male

Il vizio così inteso non si identifica affatto col peccato, né il peccato si identifica a sua volta con l'azione cattiva [9].

[7] A. si giova di questo criterio, oltre che in questo punto, per escludere la considerazione delle qualità (positive o negative) dell'animo dall'ambito morale, anche più innanzi per negare validità alle azioni esterne.

[8] La formula conclusiva della proposizione è attinta a *Rom.*, I, 28. Il secondo passo compiuto da A. per determinare con precisione l'ambito della moralità concerne una seconda importante distinzione introdotta nel complesso delle qualità non strettamente corporee: vi sono qualità dell'animo che non hanno rilievo morale ed anche queste vanno accuratamente isolate e lasciate da parte.

[9] Qui A. introduce la distinzione più importante di tutta la sua trattazione: è la distinzione tra «vitium animi» e « peccatum » da una parte e quella tra « peccatum » e « actio mala » dall'altra. Viene anzitutto svolta la prima distinzione, la quale identifica il « vitium animi » con delle virtualità connaturate all'animo, ma delle quali l'uomo risulta costituito indipendentemente da ogni sua scelta. L'identificazione piena di « vitium » e « peccatum » era stata teorizzata, pare, nella scuola teologica di Anselmo di Laon, alla quale anche Abelardo si era accostato per un brevissimo periodo della sua vita; una *sententia* che sembra potersi attribuire a tale scuola afferma: « Virtus est habitus mentis bene constitute et vicium habitus est mentis male constitute. De his quaeri solet utrum simul esse possint... Sciendum est igitur duas in homine esse leges, spiritus et carnis » (in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain 1948-60, V, p. 59). Tuttavia una *sententia* di Guglielmo di Champeaux (O. Lottin, op. cit., t. V, sententia n. 278) formula, quasi certamente prima di A., una distinzione tra « vitium » e « peccatum » col dire: « Luxuria autem et avaritia et cetera talia non dicuntur peccata quam cito insunt, etsi sint vitia; quamdiu enim

Per esempio, l'essere iracondo, cioè incline o facile a lasciarsi prendere dall'ira, è vizio e inclina la mente a compiere in modo inconsulto e senza controllo della ragione qualche cosa che non deve esser fatto. Ora questo vizio ha la sua sede nell'anima in modo che sia facile ad adirarsi anche quando non viene mossa all'ira; così lo zoppicare, per cui appunto un uomo si dice zoppo, si trova in lui anche quando non cammina zoppicando, poiché il vizio c'è anche quando l'azione non c'è ancora [10]. Del pari la stessa natura o la complessione fisica rende molti inclini alla lussuria, come all'ira [11]; e tuttavia costoro non peccano per il fatto

ratio eis resistit, non dicuntur peccata, sed dicuntur propassiones, quasi procul a passionibus. Tunc enim tantum dicuntur passiones quando consensus comitatur; sed quam cito consensus adhibetur, peccata sunt »; ove non solo si propone la distinzione tra « vitium » e « peccatum », ma si fa anche richiamo al « consensus » sia per il passaggio dalle « propassiones » (intese come qualche cosa di « procul a passionibus ») alle « passiones » come per il passaggio al vero e proprio « peccatum ». Almeno per quanto risulta a noi, tuttavia, si può dire che, mentre la distinzione attribuita a Guglielmo di Champeaux non si inserisce in una adeguata trattazione, la stessa distinzione acquista nell'opera di A. un rilievo ben altrimenti organico ed elaborato.

[10] Qui. A. sembra riferirsi alla dottrina aristotelica della distinzione tra potenza ed atto; il richiamo all'esempio dello zoppicare ha soltanto valore illustrativo ed analogico, poiché si tratta, ovviamente, di un « vitium » del corpo e non dell'animo.

[11] A questo punto A. intende il « vitium » come una qualità innata; proprio in quanto essa sia innata, e pertanto del tutto indipendente dall'iniziativa del soggetto, gli risulterà più facile sostenere che il « vitium » così inteso non si identifica affatto con il « peccatum ». Lo stesso significato di « vitium » si trova anche nel *Dialogus*: « Ipsos quoque homines naturaliter ex elementorum complexione in ipsa sua creatione nonnulla *vitia* contrahere constat, ut iracundi scilicet, vel luxuriosi vel aliis irretiti vitiis naturaliter fiant » (ed. Thomas, 2368-71, p. 130: ove si può notare che ricompaiono i due stessi esempi dell'ira e della lussuria, come ricompaiono, quali cause del « vitium », le due indicazioni dell'*Ethica*: la « natura ipsa » e la « complexio elementorum » o « complexio corporis »). Il « vitium » così inteso non è altro, dunque, che una « corruptio naturae » (« Virtutes per naturam habemus, et contra naturam vitia, cum sit vitium corruptio naturae » afferma A. nella *Theologia christiana*, L. I, t. II, p. 391). Ma in altri passi A. propone una determinazione del « vitium » e, correlativamente, della « virtus » che tiene conto della definizione aristotelica di « habitus ». All'inizio del II libro dell'*Ethica* (v. infra p. 122) egli scrive: « Quid vero habitum vel dispositionem

stesso che sono così come sono, anzi da ciò possono ricavare motivo di lotta [12], per conquistare attraverso la virtù della

dixerint [philosophi], Aristoteles in prima specie qualitatis diligenter distinxit, docendo videlicet eas qualitates quae non naturaliter nobis insunt, sed per applicationem nostram veniunt, habitus vel disposiciones vocari. Habitus quidem, si sint difficile mobiles,... Disposiciones vero, si e contra fuerint facile mobiles » (128, 20-26). Vizi e virtù, se intesi come abiti, non sono né innati, né una « corruptio naturae », bensì delle disposizioni acquisite deliberatamente. In questa nuova prospettiva A. si rifiuta, nel *Dialogus* (ed. Thomas, 1990-97, p. 116), di considerare virtù la « castità naturale » che, per il fatto che deriva da una certa frigidità fisica « vel aliqua complexione naturae » si può ben considerare qualche cosa di innato, ma non si può considerare « virtus » come « habitus »; « est igitur habitus, scrive A., qualitas rei non naturaliter insita sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis »; perciò una castità che deriva solo da frigidità e, inoltre, « quae nullam unquam concupiscentiae pugnam sustinet, de qua triumphet, nec meritum obtinet, nequaquam virtutibus connumeramus ». Che la « virtus » debba essere « habitus » è ripetuto anche all'inizio del II libro dell' *Ethica*: « Ut enim philosophis placuit, nequaquam virtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, sive habitus bene constitute mentis » (128, 18-20). Ma nel *Dialogus* si afferma la stessa cosa anche del « vitium »: « Virtus, inquiunt, est habitus animi optimus, sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum, habitum [...] quem Aristoteles in *Categoriis* distinxit » (ed Thomas, 1986-89, pp. 115-16). In questa distinzione, in cui dapprima si è visto soltanto un'oscillazione del vocabolario abelardiano, si è poi voluto cogliere l'indicazione dello sviluppo del pensiero di A. sulla dottrina del « vitium », da una sua interpretazione come qualità innata alla considerazione di esso come « habitus ». Ma il fatto che la teoria del « vitium » come « habitus » sia già presente nella *sententia* 68 della scuola di Laon che è ricordata nella nota 9, non può che dare rilievo particolare all'insistenza con cui, qui, A. considera il « vitium » una qualità innata e prospetta eventualmente questa soluzione: che egli proponga e consideri due diverse accezioni di « virtus » e « vitium », di cui la prima, quella innatistica o fisica, non può essere in alcun modo accettata come fornita di rilievo morale, mentre lo può senz'altro essere la seconda, quella che li assimila allo « habitus »; in tale prospettiva l'originalità di A. consisterebbe nell'aver distinto laddove la scuola di Laon non distingueva e di aver dato all'aspetto innato del « vitium » una determinazione più precisa e rigorosa di quella contenuta nella *sententia* 278 di Guglielmo di Champeaux.

[12] Non soltanto A. assimila al concetto di « virtus » in senso eticamente completo quello di « pugna » nella quale si consegua « triumphus » (poco più innanzi contrappone, con Salomone, colui che domina il suo animo a colui che espugna una città), con l'intento di dare rilievo, per la finalità etica, alla iniziativa dell'uomo ed alla sua decisione; ma suggerisce anche la possibile funzione etica *indiretta* del « vitium » come qualità innata; esso infatti costituisce l'occasio-

temperanza la corona del trionfo su se stessi, secondo il detto di Salomone: « L'uomo paziente è migliore dell'uomo forte e chi sa dominare il proprio animo è migliore di colui che espugna le città [13] ». Infatti la religione non considera cosa turpe l'esser vinto dall'uomo, ma dal vizio. La prima cosa infatti è anche degli uomini buoni, mentre l'altra ci divide dal bene. Incitandoci appunto a simile vittoria l'Apostolo dice: « Non sarà coronato colui che non avrà combattuto secondo la legge [14] ». Che avrà combattuto, soggiungo, non tanto resistendo agli uomini, quanto ai vizi affinché non ci trascinino ad acconsentire al male. Anche se gli uomini cessano di muoverci guerra, non desistono mai da essa i nostri vizi, così che la battaglia da loro scatenata è tanto più pericolosa quanto più è frequente e la vittoria reca tanto maggiore gloria quanto più è difficile. Gli uomini poi, per quanto possano aver ragione di noi, non possono per nulla determinare la malvagità della nostra vita, a meno che, agendo sul nostro animo alla stessa maniera dei vizi e quasi volgendoci del tutto al vizio ci facciano soggiacere al turpe consenso. Finché il loro dominio si limita al corpo, rimanendo però libero lo spirito, la nostra vera libertà non è per nulla in pericolo e noi non incorriamo in alcuna umiliante ed indecorosa schiavitù [15]. Infatti è cosa

ne per la battaglia che l'uomo può ingaggiare contro di esso e per la conseguente acquisizione di merito. Mentre nella vigorosa distinzione dell'aspetto innato di « vitium » e « virtus » e nella conseguente loro esclusione dall'ambito morale A. ha come obiettivo polemico la morale monastica e la sua tendenza sia a considerare come « peccatum » le inclinazioni innate all'ira e alla lussuria, come a ritenere quale virtù quella castità « naturale » che si identifica con la frigidità, si può forse indicare come obiettivo polemico della sua concezione battagliera e guerresca della virtù quella « etica della spontaneità » che al suo tempo era esaltata dal mondo dei goliardi; il quale proprio per opporsi alle declamazioni monastiche di tipo ascetico, finiva per riconoscere valore morale a tutto ciò che « ditta dentro » il naturale e il temperamento. A giudizio di A. l'etica goliardica non faceva che rovesciare l'etica monastica; ma entrambe erano due modi di negare la responsabilità dell'uomo (cfr. Comi, op. cit., pp. 21-23).

[13] *Prov.*, XVI, 32.

[14] II *Tim.*, II, 5.

[15] Non è difficile cogliere, in queste proposizioni, l'influsso dell'etica stoica, attraverso la quale si insinua, nel pensiero di A., un

turpe non già servire all'uomo, ma servire al vizio; e non la schiavitù del corpo, ma la soggezione ai vizi deturpa l'anima. Infatti tutto ciò che senza distinzione è comune ai buoni ed ai cattivi, non ha rilievo per la virtù o per il vizio.

Che cosa sia il vizio dell'animo e che cosa si dica propriamente peccato

Il vizio è pertanto ciò per cui siamo resi inclini a peccare, cioè siamo inclinati ad acconsentire a cose illecite, siano azioni oppure omissioni. Ora questo consenso [16] chiamiamo propriamente peccato, cioè la colpa dell'anima per cui essa merita la dannazione o viene a porsi in condizione di rea presso Dio. Che cos'è infatti questo consenso se non il di-

accentuato spiritualismo, cioè una concezione dell'etica che si appunta principalmente nella iniziativa dello spirito e che considera il corpo come sostanzialmente indifferente o, al più, come punto di promozione di un contrasto in cui l'iniziativa dell'animo può trovare più evidente risalto.

[16] Ecco la base dell'aspetto formale della morale di A.: eliminati tutti gli elementi estrinseci, resta l'unico elemento intrinseco che dipende unicamente dall'uomo e che costituisce, per così dire, l'apriori morale: il consenso. Fuori del consenso, pertanto, non vi è moralità, ma aspetti e motivi ad essa indifferenti. Veramente morale, dal punto di vista del soggetto, è soltanto il consenso. Il principio del «consensus » non è stato certamente formulato per la prima volta da A., anche se, nella sua dottrina morale, esso acquista una posizione eminente e decisiva. Il « consensus » o la « consensio » sono presenti in particolare sia nel pensiero di Agostino (specialmente nel *De sermone Domini in monte*, e ancora nei *sermones* 98, 125, 128 e nel *Tractatus* sul Vangelo di S. Giovanni), come anche, nell'età di A., presso la scuola di Anselmo di Laon (Sententia 85: *De modis quibus tentatur homo*, in Lottin, op. cit., p. 73); ma, in entrambi i casi, la trattazione del « consensus » è strettamente legata alla disamina delle diverse tappe attraverso le quali si realizza il peccato (« tribus gradibus ad peccatum pervenitur: suggestione, delectatione, consensione »: Agostino, *De sermone Domini in monte*, I, 1235); in particolare, nel caso di Agostino, la « consensio » caratterizza il peccato divenuto abituale e consolidato quasi in un comportamento costante, mentre nel caso della scuola di Laon si riconosce che vi possa essere peccato anche per suggestione, e senza il « consensus ». Appare quindi con tutta evidenza come in A. il « consensus » assuma un valore determinante e centrale.

sprezzo di Dio e l'offesa a lui recata [17]? Dio infatti non può essere offeso dal danno, ma dal disprezzo. Dio è appunto quella somma potenza che non può essere sminuita da alcun danno, ma che vendica il disprezzo che si mostra di lei. Il nostro peccato è pertanto disprezzo del Creatore e peccare è disprezzare il Creatore, cioè non fare per lui ciò che crediamo [18] che per lui noi dovremmo fare, o non tralasciare per lui quello che crediamo che si dovrebbe tralasciare. Quando definiamo il peccato in modo negativo, dicendo cioè che esso consiste nel non fare o nel non tralasciare ciò che si

17 Che A. sia legato ad una concezione « religiosa » della morale risulta dal fatto che il male morale viene identificato col « peccatum » e che il problema del peccato assume l'importanza di punto focale della morale. Ora mentre, dal punto di vista del soggetto, il peccato comporta essenzialmente il « consensus », dal punto di vista oggettivo esso si configura come « offesa a Dio » o « disprezzo di Dio ». Ciò conferma il carattere « religioso » dell'indagine morale abelardiana, la quale, per quanto rivendichi l'apporto dell'interiorità e dell'iniziativa del soggetto, non può certo prescindere da Dio come supremo legislatore morale. R. Blomme (*La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958, pp. 154-159) si è domandato se A. intenda richiedere, per il compimento del peccato, un atto formale ed espresso di disprezzo di Dio, oppure se gli basti che tale disprezzo si esprima attraverso il non tener conto del comando o del divieto divino in ordine ad una determinata materia; egli risolve, correttamente, a nostro avviso, il problema seguendo la seconda alternativa; egli osserva che richiedere per il peccato un disprezzo formale di Dio equivarrebbe ad attribuire ad ogni peccato « una perversità eccezionale ». Il punto decisivo è certamente che il peccato, dal punto di vista oggettivo, è disprezzo di Dio in quanto non tiene conto delle sue prescrizioni; anche se, alla radice, si affaccia il problema che il comando di Dio è fuori discussione per il fedele.

18 Si può osservare che anche la dimensione oggettiva del peccato, che si riferisce al non tener conto del comando divino, è prospettata da A. in modo che essa si connetta con la dimensione soggettiva del « consensus »; infatti egli parla di « contemptus » come atteggiamento che muove dalla iniziativa del soggetto; e più avanti dichiara: « Peccatum est... id nequaquam facere propter ipsum quod *credimus* propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod *credimus* esse dimittendum » (6, 3-6: il corsivo è nostro), facendo richiamo, forse, non soltanto all'esistenza oggettiva del comando o del divieto, ma anche alla nostra « convinzione » (« credere ») al riguardo; anche se, in verità, il termine « credere » può esser qui usato in senso puramente religioso; ed allora sarebbe la fede che consente il passaggio dal lato soggettivo a quello oggettivo del « peccatum ».

deve, mostriamo con tutta evidenza che il peccato non è per nulla una sostanza, in quanto esso consiste più in un non-essere che in un essere, come quando, per definire le tenebre, le diciamo mancanza di luce, mentre la luce ha avuto l'essere [19].

Ma forse dirai che anche la volontà di una cattiva azione è peccato che ci costituisce rei davanti a Dio, come la volontà di una buona azione ci fa giusti davanti a lui; allora poiché la virtù consiste nella volontà buona, del pari il peccato consisterà nella volontà cattiva; e quindi non soltanto nel non-essere, ma anche nell'essere, come è della virtù [20]. Infatti come volendo fare ciò che riteniamo sia di gradimento a Dio, noi stessi diventiamo oggetto di gradimento per lui, così volendo fare ciò che riteniamo rechi dispiacere a Dio, noi stessi diventiamo per lui oggetto di dispiacere e pare appunto che così noi lo si offenda o lo si disprezzi. Ma dico che, se prestiamo più diligente attenzione

19 In questa teoria di A. rivive fortemente la posizione agostiniana. Cfr. Agostino, *Confessiones*, VII, 11, 17 - 12, 18 - 16, 22; *De civitate Dei*, XI, 9. Ecco una enunciazione tipica di Agostino: « Malumque illud quod querebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum; aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset » (*Conf.*, VII, 12, 18). Si veda anche Abelardo, *Sic et non*, cap. 143 (P. L. 178, 1588-90): « Quod peccatum actus sit, non res, et contra ». Per la trattazione della questione in confronto con le dottrine della scuola di Laon, prevalentemente rivolte alla considerazione ontologica del male e del suo principio, cfr. R. Blomme, op. cit., pp. 9-14. Anche nella scuola di Laon, tuttavia, si fa sentire l'influsso della dottrina agostiniana del male come non-essere, come dimostrano, per es., le *sententiae* 456 e 449 (Lottin, op. cit., V, pp. 302-305): « Esse proprium est divine et immutabilis essentie. Unde per eam et propter eam etiam illa que ei coherent dicuntur esse; que vero ab ea discordant, non esse. Secundum hoc Scriptura dicit malum nihil esse » (sent. 449); « Omne peccatum constat duobus modis, si aut illa fiant que prohibentur, aut si illa non fiant que iubentur » (sent. 456).

20 Una traccia della tesi a cui A. si riferisce e che considera il male come essere si trova nella *sententia* 278 di Guglielmo di Champeaux (Lottin, op. cit., p. 222): « Dicunt quidam peccatum nullam prorsus esse essentiam. Alii autem dicunt peccatum aliquid esse; nec dico esse large secundum Boethium qui dicit esse non tantum ea que vere existunt, sed etiam ea que animus fingit et concipit esse, etiamsi non sint, ut chimera; sed potius dicunt peccatum non tantum concipi,

alla cosa, si deve pensare a questo proposito in modo molto diverso da quel che pare. Poiché a volte pecchiamo senza alcuna cattiva volontà e poiché la stessa cattiva volontà, raffrenata e non estinta, dà la palma a quelli che sanno resistere, offrendo loro occasione di lotta ed una corona di gloria [21], non si deve dire che essa stessa sia peccato, quanto piuttosto una debolezza necessaria [22]. Eccoti infatti un caso: un tizio è innocente; il suo crudele padrone, lasciandosi trascinare dall'ira, si infuria talmente contro di lui, da inseguirlo con la spada sguainata per ucciderlo; quegli lo sfugge a lungo, cercando di impedire, per quanto gli è possibile, di lasciarsi uccidere; ma alla fine, per non venir ucciso dal suo padrone, costretto e contro la sua volontà, egli stesso lo uccide. Dimmi, chiunque tu sia, quale cattiva volontà abbia avuto costui nel compiere quest'azione. Volendo infatti sfuggire alla morte, voleva conservare la propria vita. Ma questa era forse una volontà cattiva? Mi risponderai che non intendi certo parlare di questa sua volontà, quanto piuttosto di quella che avrà avuto riguardo all'uccisione del padrone che lo inseguiva. Ed io ti rispondo che la tua affermazione è corretta ed arguta, se tuttavia ti è possibile stabilire una volontà per quello che tu affermi. Ma, come si è già detto, egli quello che ha fatto l'ha fatto contro la sua volontà e costretto, giacché, per quanto gli fu possibile, gli risparmiò la vita, sapendo

sed vere esse, ut albedo vere existit, iudicantes multum absurdum esse hominem damnari pro eo quod non est. Dicunt itaque peccatum esse quamdam qualitatem que sub se habet species suas, luxuriam, avaritiam et cetera ». In questa prospettiva, dunque, il peccato non coincide col non-essere, ma è qualche cosa, e precisamente si identifica con la « mala voluntas » che si trova nell'uomo (la *sententia* 447 della scuola di Laon afferma: « Sciendum est quod malum nichil est sive in demone sive in homine nisi mala voluntas »). Ora A., per difendere la sua tesi che identifica il male col non-essere, è anche costretto a chiarire il rapporto del « peccatum » con la « voluntas ».

[21] *I Pietro*, V, 4.

[22] A. distingue il « peccatum » dalla « voluntas » in quanto considera quest'ultima come una « infirmitas necessaria » e la assimila pertanto a quelle inclinazioni innate dell'animo che non si devono confondere con il « consensus »; « voluntas » significa, dunque, un « desiderium » innato e non una decisione responsabile.

inoltre che da questa uccisione gli sarebbe derivato un immediato pericolo di vita. Come si può pertanto dire che egli abbia fatto volontariamente un'azione che egli commise con pericolo della sua stessa vita?

Se poi mi rispondi che anche quest'azione è stata compiuta volontariamente perché risulta che egli vi è stato indotto non già precisamente dalla volontà di uccidere il suo padrone, ma dalla volontà di scampare alla morte, non lo contesto, ma, come si è già detto, non si deve affatto respingere come cattiva questa sua volontà per cui volle, come dici, sfuggire alla morte, ma non uccidere il suo padrone; e tuttavia egli ha agito male in quanto ha consentito, sia pure costretto dal timore della morte, ad un'ingiusta uccisione, che avrebbe dovuto piuttosto subire che infliggere ad altri. Infatti ha preso la spada di sua iniziativa e non l'ha ricevuta per investitura dal potere costituito. Per cui la Verità dice « Chi di spada ferisce, di spada perirà » [23]. « Chi di spada ferisce », dice, per presunzione, non colui cui la spada è stata data per esercitare la vendetta. « Di spada perirà », cioè per causa della sua temerità incorre nella condanna e nell'uccisione dell'anima sua. Egli volle dunque, come si è detto, sfuggire alla morte, non uccidere il padrone. Ma poiché diede il suo assenso, che non avrebbe dovuto dare, all'uccisione, questo suo ingiusto consenso che precedette l'uccisione fu peccato [24].

[23] *Matt.*, XXVI, 52; cfr. Abelardo, *Sic et non*, cap. 156: « Quod nulla de causa liceat christianis quemquam interficere, et contra », e cap. 157: « Quod liceat homines interficere et non » (P. L., 178, 1606-1609).

[24] Per dimostrare che « voluntas » e « peccatum » sono distinti, A. svolge una argomentazione, sorretta da esempi, in cui dimostra che si può avere peccato senza che ci sia cattiva volontà, e che si può avere cattiva volontà senza che ci sia peccato. Il primo esempio è volto a dimostrare che ci può essere peccato senza che ci sia cattiva volontà. Nel caso del servo che uccide il padrone, c'è peccato in quanto il divieto di uccidere viene da Dio; ma non c'è in lui cattiva volontà, in quanto il desiderio innato che lo muove è quello che gli fa desiderare di salvare la propria vita; e questo, se è certamente volontà nel senso in cui la intende qui A., non è tuttavia cattiva volontà. A questo punto, però, A. deve affrontare due obbiezioni: la prima tende a dimostrare che il servo ha avuto una « volontà catti-

Ma se qualcuno dice che il servo ha voluto uccidere il suo padrone per sfuggire alla morte, non perciò egli può semplicemente inferire che ha voluto ucciderlo. Come se dico ad un tale: per il fatto che voglio che tu abbia il mio mantello affinché tu mi dia cinque soldi, o per il fatto che accetto volentieri che per questo prezzo il mio mantello diventi tuo, non per questo concedo di volere senz'altro che esso sia tuo. E se un tale costretto in prigione volesse mettere al suo posto il proprio figlio per ottenere la liberazione, forse per ciò concederemo semplicemente che egli voglia mandare in prigione suo figlio, cosa che egli è costretto a sopportare con grandi pianti e con molti gemiti? Una siffatta volontà, se la vogliamo chiamare così, che consiste in un grande dolore dell'animo, non si deve chiamare volontà, ma piuttosto passione. Ed è così perché vuole una cosa in ragione di un'altra, come se si dicesse che uno sopporta ciò che non vuole in ragione di qualche altra cosa che desidera. Così si dice che l'infermo vuole essere bruciato e tagliato per conseguire la sanità; e che i martiri vogliono patire pur di giungere a Cristo; o che Cristo stesso vuol patire affinché dal suo patire possa a noi venire salvezza. Tuttavia non siamo costretti a concedere semplicemente che costoro vogliano queste cose. Non ci può essere infatti passione se non nel

va » non tanto in quanto ha desiderato di salvare la propria vita, ma in quanto ha desiderato di uccidere il suo padrone. A. non ha difficoltà a rispondere a questa obbiezione in quanto intende sempre il termine volontà nel significato di desiderio innato, tendenza positiva innata; egli ha infatti buon gioco a rispondere che il servo non ha avuto alcun desiderio innato di uccidere, dal momento che ha ucciso contro voglia ed anzi con repugnanza. La seconda obbiezione accusa il servo di aver avuto cattiva volontà in una forma indiretta, nel senso cioè che, anche se si è fatto guidare dal desiderio di aver salva la vita (volontà non cattiva), col fine di tale volontà non cattiva è giunto ad uccidere il padrone e ciò ha reso la sua volontà cattiva. A. contesta, però, che una volontà non cattiva possa diventare cattiva con riferimento a un risultato cui non è direttamente legata e riferita. La sua consuetudine con il rigore della trattazione logica vuole che, nel caso indicato, siano tenuti distinti i due aspetti: desiderio di aver salva la vita, ripugnanza di uccidere; ed esclude che si possa legittimamente considerare cattivo il desiderio in relazione all'azione finale, quella dell'uccidere, che pur viene compiuta e che è senz'altro « peccatum ».

caso in cui avvenga qualche cosa contro la volontà, né alcuno può patire se ha pieno adempimento la sua volontà o per cosa o fatto che lo diletti. Ed è certo che anche l'Apostolo il quale dice: « Desidero dissolvermi ed essere con Cristo » [25], cioè morire per giungere a lui, egli stesso altrove ci ricorda: « Non vogliamo essere spogliati, ma sopravvestiti, affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita » [26]. Il beato Agostino ricorda che questa dottrina fu espressa anche dal Signore quando disse a Pietro: « Stenderai le tue mani ed altri ti legherà e ti condurrà dove tu non vuoi » [27]. Il Signore stesso poi, secondo l'infermità dell'umana natura da lui assunta, disse al Padre: « Se è possibile, passi da me questo calice; tuttavia si faccia non come voglio io, ma come tu vuoi » [28]. La sua anima infatti, per il peso della natura, aveva terrore del patire fino alla morte, né poteva essere per lui cosa volontaria questa che sapeva essergli destinata come pena. Altrove la Scrittura dice del Signore: « Si immolò perché lo volle »[29]; ora ciò si deve intendere o come riferito alla natura divina, nel cui volere si determinò che l'umanità da Lui assunta soffrisse, oppure quel « volle » ha da intendersi nel senso di « dispose », secondo il detto del Salmista: « Tutto quello che ha voluto, ha fatto » [30]. Risulta pertanto che a volte il peccato si commette senza una volontà del tutto cattiva; e di qui segue evidentemente che ciò che è peccato non si dice volontà [31].

25 *Fil.*, I, 23.
26 II *Cor.*, V, 4.
27 *Giov.*, XXI, 18. Cfr. Agostino, *In Johannis Evangelium tractatus*, 123, 5; Abelardo, *Sic et non*, cap. 83.
28 *Matt.*, XXVI, 39.
29 *Isa.*, LIII, 7.
30 *Sal.*, CXIII, 3.
31 Questo capoverso è anzitutto rivolto a ribadire, con altri esempi, che non è lecito riferire il desiderio legato ad un determinato obiettivo, ad un obiettivo diverso, anche se i due obiettivi vengano disposti nel rapporto di fine e mezzo; così se il desiderio riguarda l'aver salva la vita che è il fine, non è lecito riferirlo alla uccisione del padrone, che è il mezzo. Risulta così che vi sono molte azioni che vengono compiute con ripugnanza e dolore dell'animo, anche se esse sono mezzi rispetto ad ulteriori azioni in cui si esprime il desi-

Tu dirai: non c'è dubbio che sia così quando pecchiamo costretti [32]; ma non è così quando si pecca volontariamente, come quando si voglia commettere qualche cosa che sappiamo non doversi in alcun modo compiere da parte nostra. Almeno in questo caso pare che la cattiva volontà ed il peccato siano la stessa cosa. Per esempio, uno vede una donna, viene preso dalla concupiscenza e la sua mente è sollecitata dal diletto della carne sì da essere acceso alla vergogna del coito [33]. Allora questa volontà ed il turpe desiderio che cosa sono, tu mi chiedi, di diverso dal peccato?

Ora io ti rispondo: E se questa volontà viene frenata dalla virtù della temperanza senza tuttavia estinguersi, e persiste nel sollevarcisi contro rimanendo sempre in lotta con noi, senza mai darsi per vinta? Come può d'altronde esservi lotta, se viene a mancare la materia di essa? o come si può conseguire un grande premio, se non c'è qualche cosa di grave da sopportare? Venendo a mancare la lotta, non resta più da combattere, ma allora è il momento di ricevere il premio. In questo mondo noi siamo impegnati in un combattimento per ricevere in un altro mondo la corona come vincitori. Ma perché ci sia battaglia, è necessario che ci sia un nemico che opponga resistenza, non uno che venga meno del tutto. Questo nemico [34] è appunto la nostra volontà cattiva sulla quale riportiamo trionfo quando la soggioghiamo alla volontà divina; ma non la eliminiamo mai del tutto per avere sempre un nemico contro cui combattere.

Che cosa facciamo infatti di grande a onore di Dio se non sopportiamo nulla di avverso alla nostra volontà, ma compiamo più di quello che vogliamo? E chi avrà riconoscimento per noi, se nelle azioni che diciamo di compiere per lui diamo soddisfazione alla nostra volontà? Ma, dirai, che merito acquistiamo presso Dio per il fatto che operiamo secondo volontà o nostro malgrado? Nessuno certamente, rispondo, poiché Dio nel dare il premio guarda e pesa l'animo piuttosto che l'azione, e l'azione non aggiunge nulla al merito, sia che proceda da una volontà buona o da una volontà cattiva, come mostreremo più avanti. Quando poniamo la sua volontà davanti alla nostra, così da seguire la sua e non la nostra, otteniamo un grande merito presso di lui, secondo l'agire perfetto della Verità che dice: « Non sono venuto per fare la mia volontà, ma quella di colui che mi ha mandato » [35]. Ed a questo esorta noi pure, quando dice: « Se qualcuno viene dietro a me e non odia suo padre, sua madre e perfino

derio e la volontà. Non soltanto la « voluntas », dunque, coincide con desiderio (cfr. Blomme, op. cit., pp. 182-185) e perciò con le inclinazioni innate, ma essa va anche distinta dalla « passio », che si ha appunto quando, pur di conseguire un fine proposto, si tollera il compimento di determinati atti con repugnanza e dolore. In questi casi si ha, anzi, qualche cosa che va contro la volontà, se essa si intende come desiderio innato; infatti se si prova dolore e repugnanza per qualche cosa, vuol dire che in essa non si esprime la volontà come desiderio; la passione è la negazione del desiderio e della volontà. Nei casi esaminati sopra, insomma non si ha « mala voluntas », ma semplicemente o « voluntas » come desiderio, ma non cattivo, o « passio » e cioè nessuna « voluntas », ma negazione di essa; dunque si dà il caso che si abbia peccato senza cattiva volontà, come dovevasi dimostrare.

[32] Il testo latino reca: « ubi coacti peccamus » e vuol dire: quando pecchiamo con ripugnanza e senza desiderio.

[33] Anche in questo caso « voluntas » significa propriamente un moto spontaneo ed innato. E poiché, per A., il moto innato della concupiscenza non può considerarsi peccato, non lo è nemmeno il fatto che la « mens » sia toccata dalla « delectatio carnis »; perciò appunto si può dire che A. qui toglie di mezzo il cosiddetto peccato di pensiero; infatti, per lui, nel moto innato della concupiscenza rientra anche la « delectatio carnis » su cui si intrattiene la « mens ». (Cfr. Blomme, op. cit., p. 120, n. 2). È infine da rilevare che molto frequentemente gli esempi di A. sono tratti dall'ambito sessuale, sia che ciò richiami più direttamente l'esperienza personale dell'autore, sia che concordi con una tematica largamente diffusa tanto a livello di riflessione morale che di prassi corrente.

[34] Il testo latino reca: « Ut vero pugna sit, hostem esse convenit qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vero est nostra voluntas mala de qua triumphamus cum eam divinae subiugamus ecc. » (12, 9-12). Ma la nostra traduzione segue la lezione proposta dai codici BCD che ci sembra preferibile a quella seguita da Luscombe; essa legge: « Hic vero est nostra voluntas mala ecc. »; infatti *hic* si ricollega a *hostem* della frase che precede e rende più incisivo il rilievo di A.

[35] *Giov.*, VI, 38.

l'anima sua, non è degno di me »[36], cioè, se non rinuncerà ai loro suggerimenti o alla sua propria volontà, per sottomettersi interamente ai miei precetti. Se ci viene comandato di odiare il padre, non di ucciderlo, altrettanto si dica della volontà; non dobbiamo seguirla, ma non siamo tenuti a distruggerla dalle fondamenta. Colui infatti che dice: « Non seguire le tue concupiscenze e volgiti contro la tua volontà »[37] ci comanda di non accondiscendere alle nostre concupiscenze, ma non di esserne privi. La prima cosa è vizio, mentre la seconda è impossibile per la nostra infermità. Non è peccato perciò bramare una donna, ma è peccato dare consenso alla concupiscenza; e non è condannabile la volontà dell'unione carnale, ma il consenso alla volontà[38].

Quello che abbiamo detto della lussuria, vediamolo anche per la gola. Un tale passa vicino al frutteto di un

[36] *Luca*, XIV, 26.
[37] *Eccles.*, XVIII, 30.
[38] Così A. ha condotto a compimento la seconda parte della sua dimostrazione; come prima aveva chiarito che può esservi peccato senza « mala voluntas », così ora ha dimostrato che può esservi « mala voluntas », cioè desiderio o concupiscenza, senza che vi sia peccato. In tal modo la distinzione tra « peccatum » e « voluntas » è confermata ed è anche confermata, indirettamente, la tesi che il peccato non è un « quid », un essere. Nell'ultimo capoverso è anche ribadito un altro aspetto importante della moralità religiosa, cioè l'importanza oggettiva del comando divino e pertanto della volontà di Dio. Tale volontà divina si oppone alla volontà o concupiscenza che è in noi; anche se si tratta di una opposizione che non riguarda tanto l'esistenza in noi della volontà o concupiscenza, quanto invece il consenso che possiamo dare o non dare ad essa. In tal modo vengono ribaditi i due aspetti essenziali della moralità abelardiana: la dimensione oggettiva che fa capo alla volontà o comando di Dio e la dimensione soggettiva che fa appello al consenso, ma non comprende nell'ambito del peccato i moti istintivi dell'animo. Dal punto di vista storico, là dottrina che esclude dall'ambito del peccato la concupiscenza e gli appetiti carnali si ritrova sia in Agostino (*Enarratio in psalmum L*, n. 3: « Inest peccatum, cum delectaris; regnat, si consenseris », P. L. 36, 587) che in Anselmo di Canterbury (*De conceptu virginali et de originali peccato*, c. 4: « non eos sentire, sed eis consentire peccatum est », ed Schmitt *Opera*, II, 144) ed anche nella scuola di Anselmo di Laon (*Enarrationes in Evangelium Matthaei*, ove la *mala voluntas* è considerata non come male, ma come « materia pugnandi et victoriae », P. L. 162, 1294); per questa questione cfr. Blomme, op. cit., pp. 117 ss., 270-271, 306 ss.

altro e vedendovi dei magnifici frutti, viene preso dal desiderio di mangiarli, senza tuttavia acconsentire alla sua concupiscenza; così, sebbene la sua mente si sia accesa di grande desiderio per il piacere del cibo, non ruba di nascosto o con violenza alcuno di quei frutti. Dove c'è desiderio, c'è anche indubbiamente volontà[39]. Egli desidera

[39] Nel suo ampio studio sulla dottrina del peccato, R. Blomme (op. cit., pp. 167-198) rileva che, negli altri suoi scritti diversi dall'*Ethica*, A. non si attiene sempre in modo rigoroso alla dottrina che identifica la volontà con il desiderio o con la concupiscenza e che pertanto la differenzia puntualmente dal « peccatum »; nella *Expositio in Epistolam ad Romanos*, come nelle opere teologiche e, infine, anche nel *Dialogus*, egli non soltanto non si attiene alla dottrina accennata, ma assume spesso la dottrina che identifica la « voluntas » con la decisione e col « consensus » e pertanto col « peccatum ». Sicché la negazione dell'identità di « peccatum » e « voluntas », se deriva, come ha notato il Lottin (op. cit., IV 1, p. 313) dal fatto che A. « non ha visto nella *voluntas* che un moto naturale indeliberato » o dal fatto che ha identificato « un atto che si fa volontariamente con un atto che si fa volentieri e staccato da ogni timore », è comunque limitata all'*Ethica*; il Blomme esclude anche che le diverse vedute affermate da A. siano da intendere come uno sviluppo storico, come una evoluzione; piuttosto è da ritenere che A. sia giunto alla dottrina dell'*Ethica* essenzialmente per il rigore logico con cui egli ha impostato la definizione di « peccatum » e con cui ha cercato di escludere dal suo ambito tutto ciò che non potesse ritenersi, in senso stretto, coincidente con quello; in tutti gli altri luoghi, invece, la sua trattazione risulta più duttile e meno precisa. « Se Maestro Pietro, egli scrive, si rifiuta di chiamare, d'ora innanzi, la ' mala voluntas ' *peccato*, è per delle esigenze richieste da una definizione propria del peccato. Bisogna quindi vedere che non si tratta inizialmente di condizioni reali, ma di regole logiche » (p. 193). A titolo di esempio, ecco alcuni passi di scritti diversi dall'*Ethica* in cui A. identifica la « mala voluntas » col « peccatum »: « Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit; uno quidem modo et proprie pro ipsa animae culpa et contemptu Dei, id est prava voluntas nostra, qua rei apud Deum statuimur » (*In epist. ad Rom.*, II, 5, P. L. 178, 866 B); « Nihil superest culpae cum cessat prava voluntas, haec etenim sola est quae facit esse reum » (*Ad Astrolabium*, in B. Hauréau, *Le poème adressé par Abélard à son fils Astrolabe*, p. 178); « Postquam enim peccator poenitens apud se constituit se ipsum inde per confessionem accusare, jam in hoc ipso, quod *culpa perversae voluntatis per quam deliquerat* caret, reatus admissi et poena ejus condonatur » (*Dialogus*, II, p. 666, corsivo nostro).

La tesi che né la volontà, né la concupiscenza siano peccato fu attaccata da Guglielmo di S. Teodorico (*Disputatio*, c. 13, P. L., 180, 282 BC) e nell'anonimo *Capitula haeresum* (c. 13, P. L. 182, 1054 AB); fu poi condannata nell'art. XIX del Concilio di Sens nella forma seguente: « Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia

i frutti di un altro per mangiarli giacché non dubita che ciò gli recherebbe godimento. È la stessa natura della sua infermità a spingerlo a desiderare ciò che non gli è lecito prendere, senza che il padrone lo sappia o glielo permetta. Egli reprime il suo desiderio, ma non lo può eliminare del tutto; però non commette peccato perché non si lascia indurre all'assenso.

Ma dove ci portano questi esempi? A chiarire una volta per tutte che in simili casi non si può chiamare peccato la volontà stessa o il desiderio di fare ciò che non è lecito, ma piuttosto, come si è detto, il consenso alla volontà ed al desiderio. Il consenso ad una cosa illecita si ha poi quando non ci ritraiamo dal compierla, anzi siamo senz'altro pronti a tradurla in atto, qualora se ne presenti l'occasione [40]. Chiunque pertanto è colto in un proposito del genere, incorre in modo completo nella colpa, mentre il sopraggiunto effetto dell'azione non aggiunge nulla che aumenti il peccato, ma davanti a Dio è già egualmente reo colui che si sforza, per quanto può, di agire secondo quel proposito e che, per quanto sta in lui, lo

neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, nec debemus eam velle extingui » (J. Riviere, *Les Capitula d'Abélard condamnés au Concile de Sens*, RTAM, V, 1933, 16). A. ha negato le accuse che gli erano rivolte in proposito nella sua *Confessio fidei* (P. L., 178, 107) affermando che l'articolo condannato « nec minus a meis dictis quam scriptis alienum est » (cfr. Blomme, op. cit., pp. 262-274).

[40] Il testo latino dice: « parati penitus, si daretur facultas, illud perficere » (14, 18-19). « L'espressione ' si daretur facultas ', osserva il Blomme (op. cit., p. 120, n. 1), fa pensare spontaneamente a quella della scuola di Laon: ' Si locus sit perficiendi '; l'idea è molto vicina a quella d'un testo agostiniano: '... ita ut non refrenetur illicitus appetitus, sed, si facultas data fuerit, satietur ' (S. Agostino, *De sermone Domini in monte*, L. I, c. 12, n. 33 - P. L., 34, 1246) ». Sul « consensus » più in generale lo studioso belga scrive: « Bisogna guardarsi dal credere che, per consentire, sia sufficiente fermarsi ad un'approvazione dello spirito. Il consenso è anche una realtà dinamica; non consente veramente se non colui che è pienamente disposto a passare all'esecuzione, e lo fa già realmente per quanto dipende da lui. In senso pregnante, il consenso si presenta dunque come la decisione personale mediante la quale dò libero corso al desiderio che mi assilla e mi dispongo a fare di tutto per porre l'atto che darà ad esso soddisfazione » (op. cit., pp. 119-120).

porta a compimento; proprio come se fosse stato colto, come ricorda Agostino [41], addirittura nel compiere l'azione.

Pur non essendo dunque la volontà peccato, tant'è vero che talora, come abbiamo detto, commettiamo dei peccati involontariamente, pure alcuni dicono che ogni peccato è volontario; essi trovano tuttavia una certa differenza fra peccato e volontà in quanto si dice che la volontà è una cosa e l'azione volontaria è un'altra, ossia una cosa è la volontà ed altra cosa è ciò che si commette per mezzo della volontà.

Ma se peccato diciamo ciò che più sopra abbiamo affermato doversi dire propriamente peccato, cioè il disprezzo di Dio ossia il consenso ad una cosa che riteniamo doversi evitare per ordine di Dio, come possiamo dire che il peccato è volontario, come possiamo cioè affermare che noi vogliamo disprezzare Dio (a ciò infatti si riduce il peccato), ossia diventare reprobi, o renderci degni della condanna eterna? Infatti sebbene si voglia fare una cosa che si sa dover essere punita o per la quale siamo degni di punizione, non per questo vogliamo tuttavia esser puniti; e siamo anche in ciò evidentemente malvagi perché vogliamo fare ciò che è male, ma non vogliamo poi sottoporci alla giustizia di una meritata péna. Non ci garba la pena che è giusta; ci piace invece l'azione che è ingiusta. Spesso accade anche che, pur volendoci unire ad una donna che sappiamo coniugata, attratti dalla sua bellezza, tuttavia non vorremmo affatto commettere adulterio con lei e invece vorremmo che non fosse coniugata [42]. Ci sono molti al contrario che a motivo di vanto personale desiderano le mogli di personaggi eminenti, proprio perché sono mogli di tali uomini, più che se fossero nubili; preferiscono commettere adulterio che fornicazione, cioè preferiscono peccare per eccesso piuttosto che peccare in misura minore. Vi sono poi taluni cui rincresce profondamente di essere trascinati ad accondiscendere alla concupiscenza, o alla cattiva vo-

[41] Agostino, *De libero arbitrio*, I, 3, n. 8, P. L. 32, 1225.
[42] Cfr. Abelardo, *Expositio in Rom.*, III, P. L., 178, 895 AB.

lontà, mentre son costretti per l'infermità della carne a volere ciò che non vorrebbero volere. Perciò non vedo proprio come si dirà volontario un consenso che noi non vogliamo dare, con la conseguenza che ogni peccato si dica, secondo alcuni, come s'è visto, volontario; a meno che per volontario s'intenda qualche cosa di non necessitato, dato che nessun peccato è evidentemente inevitabile; oppure a meno che si dica volontario ciò che deriva in qualche modo dalla volontà. Colui infatti che costretto uccise il suo padrone [43], non ebbe la volontà nell'atto di uccidere, ma commise tale azione indubbiamente per una qualche volontà, poiché voleva appunto sfuggire o differire la morte [44].

43 Cfr. Abelardo, *Expositio in Rom.*, III, P. L. 178, 894 C - 895 A.

44 Per ultima A. considera la tesi che, per giungere ad identificare il peccato con la volontà, e pertanto con un essere e non già con un non-essere, sostiene che il peccato è *volontario*, nel senso che è qualche cosa *che si compie per mezzo della volontà*. E indubbiamente può parere, in astratto, molto curioso che A., impegnato ad accentuare il significato interiore della vita morale contro le varie forme di conformismo e di legalismo, voglia negare il carattere « volontario » del peccato. Ma anche in questo punto A. è coerente nel sostenere una accezione particolare, così del termine « voluntas », come dell'aggettivo « volontario ». Non a caso, per spiegare il significato di « volontario », egli usa le espressioni « velle », « appetere » e « cupere » come equivalenti; e poiché « voluntas » viene intesa in relazione con « desiderium » e con « concupiscentia », il significato di « volontario » è coinvolto nella stessa direzione e si identifica con « ciò che si fa volentieri ». Come può essere volontario il peccato, si chiede A., cioè come possiamo noi fare il peccato volentieri, se esso ci rende colpevoli e quindi passibili della pena eterna? Si potrà perfino dire che nel nostro compiere il peccato e, insieme, avvertire ripugnanza per la pena si rivela di più la nostra malvagità; ma intanto è certo che noi avvertiamo ripugnanza per la pena. Così, quando un uomo desidera unirsi ad una donna che sa sposata, non è il peccato di adulterio che desidera; non è insomma il peccato che viene considerato e ricercato. Anche l'esempio di coloro che, per vanteria, desiderano le mogli dei personaggi eminenti, più che se fossero nubili, gioca, secondo A., nello stesso senso: non è infatti il peccato di adulterio che vogliono, ma danno l'assenso alla concupiscenza ed alla vanteria insieme. Per non dire di coloro che danno il consenso alla concupiscenza con rincrescimento e dei quali A. dice, con un bisticcio di parole, che « velle coguntur quod nequaquam vellent velle » (16, 24): ove si sottolinea che si uniscono, in loro, la « mala voluntas » o « velle » come desiderio di concupiscenza e il « nequaquam velle » cioè il rincrescimento.

Alcuni [45] si stupiscono e si adombrano [46] non poco quando ci sentono dire che l'azione peccaminosa non aggiunge nulla alla colpevolezza o alla condanna in cui ci si trova di fronte a Dio. E oppongono che nell'azione peccaminosa [47] segue un certo diletto che aumenta il peccato, come nel caso dell'unione sessuale o nel caso di mangiare i frutti, come s'è detto più sopra. Questo che essi dicono non sarebbe assurdo se riuscissero a dimostrarci che quel piacere

In due soli significati A. accetta che si dica « volontario » il peccato: 1) nel senso di non-necessitato (nessun peccato è inevitabile); 2) come procedente « ex aliqua voluntatae » (cioè collegato ad un'altra volontà non cattiva). In nessuno di questi due casi, però, si dà luogo all'identità di volontà e peccato, e quindi all'identificazione del male con un essere. In radice è la tesi della non sostanzialità del male che guida A. a distinguere il peccato da tutto ciò che coincide con la natura (tendenze innate, concupiscenza ecc.) e a farlo consistere nel « consensus » che è un atto *sui generis*, in quanto negativo. Va infine rilevato che, in altri scritti, A. ha ammesso che « omnis quippe actus peccati voluntarius potius quam necessarius dicitur » (*Exp. ad Rom.*, III, P. L. 178, 894 C - 895 A) e che « omne peccatum magis voluntarium quam necessarium sit, et ex libero procedens arbitrio, non ex aliqua coactione naturae vel divinae providentiae compulsione » (*Theologia 'Scholarium'* III, Cousin, *Opera P. Abaelardi*, II, 145); ma ciò con particolare riferimento alla questione del libero arbitrio (cfr. Blomme, op. cit., pp. 184-188).

45 Due dei manoscritti dello *Scito te ipsum* fanno qui iniziare un nuovo capitolo, che uno di essi così intitola: « Cur exteriora meritis non addant ».

46 Il testo latino dice: « Sunt qui non mediocriter moveantur » (16, 33). L'espressione usata fa intendere che, in questo caso, A. è conscio di avere contro di sé molti ed agguerriti avversari. Egli infatti si oppone a quella concezione oggettivistica della morale che era, al suo tempo, largamente condivisa dalla chiesa, come stanno ad attestare i « penitenziali », cioè quei prontuari per la confessione che prestavano principalmente attenzione agli atti esterni, a ciascuno dei quali facevano corrispondere una determinata pena; proprio per questo si può dire che i « penitenziali » si attenessero a un criterio prevalentemente esteriore e addirittura « tariffario ». Avendo di mira questi avversari, oltre che per distinguere rigorosamente il « peccatum » non soltanto dai moti istintivi, ma anche dall'azione esteriore, A. dedica molto spazio a questo punto della sua dottrina.

47 Per indicare l'azione nel suo aspetto esteriore A. usa svariate espressioni latine: « operatio », « actio », « operum executio »; ma giustamente il Blomme (op. cit., p. 198, n. 1), opponendosi al Gilson il quale ha ritenuto che si dovesse riscontrare un'importante differenza di significato tra « opus » e « operatio » (E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1954, p. 289) ritiene che tutti questi termini siano sinonimi tra loro.

carnale è peccato, e che perciò non si può mai commettere qualche cosa di simile senza peccare. Ma se entrano in quest'ordine di idee, allora è chiaro che a nessuno è lecito godere del piacere carnale; quindi non sarebbero immuni da peccato nemmeno i coniugi quando si uniscono, concedendosi appunto il diletto carnale [48]; e non è immune da peccato nemmeno colui che mangia con piacere dei frutti di sua proprietà. E sarebbero rei di peccato anche gli infermi che per ristabilirsi ed entrare in convalescenza sollecitano lo stomaco con cibi ricercati di cui non possono nutrirsi senza un certo diletto o, se anche così fosse, certo non ne avrebbero giovamento per la salute. Finalmente Dio stesso, creatore dei cibi e dei corpi, non sarebbe immune da colpa, se avesse posto in loro quei sapori i quali, per il piacere che danno, costringerebbero di necessità gli uomini che se ne nutrono a peccare. Come si può pensare che Dio abbia creato quei frutti affinché noi li mangiamo, o che in noi stessi abbia posto il desiderio e quasi la fame di essi, se non ci fosse possibile mangiarli senza commettere peccato? Ed anche: come si può dire che si commetta peccato a riguardo di qualcosa che a noi è stato concesso da Dio? Infatti anche a riguardo delle azioni che per un certo tempo furono illecite e proibite, se vengono poi permesse e divengono così lecite, vuol dire che si possono commettere del tutto senza peccato, come, ad esempio, il cibarsi di carni suine [49] e molte altre cose proibite in passato ai Giudei e a noi oggi concesse. Se vediamo pertanto che anche i Giudei, convertiti a Cristo, si nutrono liberamente di quei cibi che la legge aveva loro proibito, perché mai sosteniamo che non sono colpevoli, se non appunto perché affermiamo che Dio stesso ha loro concesso ciò? Se dunque a proposito di tali cibi dapprima proibiti e poi concessi,

[48] A. discute la moralità delle relazioni coniugali anche in *Sic et non*, c. 130 e in *Problemata Heloissae*, n. 42 (P. L. 178, 1560-1563, 723-730). Nella *Epistola VIII*, però, oltre che ribadire il carattere indifferente di queste azioni, allude anche ad una certa loro colpevolezza (ed. T. P. Mc Laughlin, *Abelard's Rule for Religious Women*, « Mediaeval Studies » VIII, 1956, 278).

[49] Cfr. *Isa.*, LXV, 4; LXVI, 17; *I Macc.*, I, 50.

è appunto la concessione stessa che toglie il peccato e che esclude il disprezzo di Dio, chi avrebbe il coraggio di dire che uno pecca riguardo a ciò che una concessione di Dio gli rende pienamente lecito? Se dunque il giacere con la moglie o il mangiare con piacere ci è stato concesso fin dal primo giorno della nostra creazione, quando ancora si viveva in paradiso senza peccato, chi ci potrebbe in ciò accusare di peccato se non oltrepassiamo i limiti di tale concessione [50]?

Ma i miei oppositori incalzano di nuovo col dire che l'unione coniugale e il mangiare con diletto ci sono stati concessi non già in quanto sia stato concesso a noi il piacere che proviamo in quegli atti, ma nel senso che essi devono essere compiuti del tutto senza che il piacere li accompagni. Ma se è così, è certo che tali atti ci sono stati concessi in un modo nel quale non possono affatto verificarsi; né fu una concessione ragionevole quella che ha disposto che l'azione fosse concessa in un modo nel quale è certo che non può avvenire [51]. Inoltre, per qual motivo, se cose simili non si posson fare senza peccato, la legge anticamente costringeva tutti al matrimonio affinché tutti in Israele lasciassero una discendenza, o perché l'Apostolo esorta i coniugi a corrispondersi reciprocamente come di dovere [52]? Come può egli parlare a questo proposito di un debito reciproco, se l'azione implica necessariamente un peccato? O come si può costringere uno a compiere un atto col quale verrebbe ad offendere Dio col peccato? Da tutte

[50] Per dimostrare la tesi secondo la quale l'azione esterna non si identifica col peccato, A. considera anzitutto che non sono peccato alcune azioni che risultano conformi alla natura umana, come è conformata da Dio; poi considera il caso in cui alcune di tali azioni divengono peccato in base ad una proibizione divina, per stabilire che esse non sono peccato almeno quando la proibizione divina viene meno.

[51] Il piacere fisico che accompagna determinate azioni rientra nella conformazione naturale dell'uomo ed è inseparabile dalle azioni stesse. Non potrà perciò essere il piacere a dare alle azioni che accompagna valore morale negativo; è anch'esso indifferente, come le azioni.

[52] *I Cor.*, VII, 3.

queste considerazioni penso che risulti chiaro come nessun piacere carnale che sia secondo natura ha da ritenersi peccato, e come non sia da attribuirsi a colpa che gli uomini provino diletto in ciò a cui non si può giungere senza sentire necessariamente un piacere[53]. Se uno, per esempio, costringe un religioso, dopo averlo incatenato, a giacere insieme a donne e quegli è trascinato per la mollezza del letto e per il contatto con le donne che lo circondano, non già al consenso bensì al piacere, chi si arrogherebbe il diritto di chiamare peccato un piacere del genere, reso necessario dalla natura?

Se tu mi obbietti, seguendo l'opinione di alcuni[54], che il piacere carnale è peccato anche nell'unione legittima, poiché David dice: « Ecco io sono stato concepito nelle iniquità »[55] e l'Apostolo, dopo aver detto: « Ritornate di nuovo a stare insieme affinché Satana non vi tenti per la vostra incontinenza »[56], aggiunge: « E questo lo dico per indulgenza, non per comando »[57]; io ti rispondo che così si cerca di costringerci a ritenere peccato il diletto carnale

[53] Questa affermazione di A. fu criticata da Guglielmo di S. Teodorico (*Disputatio*, c. 12, P. L. 180, 282 A-C ed *Epistola* 326, P. L. 182, 532B) come anche dall'autore dei *Capitula haeresum*, c. 13 (P. L. 182, 1054AB); come si è già visto, A. nella *Confessio fidei* (P. L. 178, 107) non ha riconosciuto come propria la dottrina formulata nella proposizione XIX condannata dal concilio di Sens.

[54] In questa posizione si può individuare la dottrina dell'ascetismo monastico, che considerava il mondo corporeo come per se stesso male e peccato e intendeva la vita morale come negazione e mortificazione della carne. Tale posizione aveva avuto le sue lontane origini in una « mentalità ultra-spirituale» del cristianesimo orientale ed era stata affermata più di recente da Pier Damiani, essendosi insinuata nel mondo monastico del secolo XI e della prima metà del secolo XII (cfr. R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris 1963). Essa è largamente presente anche nel pensiero di S. Bernardo che considera gli uomini corrotti principalmente a causa della carne in cui sono generati. La dottrina dell'estremismo ascetico si fondava soprattutto su alcune proposizioni bibliche, che interpretava in modo da ricavarne la condanna della corporeità e, in modo particolare, della sessualità.

[55] *Sal.*, L, 7.

[56] *I Cor.*, VII, 5.

[57] *I Cor.*, VII, 6.

più in forza dell'autorità che in forza della ragione[58]; sappiamo infatti che David fu concepito non in una unione illegittima, bensì in una unione derivante dal matrimonio. Né vi è motivo per la indulgenza, cioè, come affermano, per il perdono, dove non c'è affatto colpa. Per quel che ne penso io, invece, quando David dice d'essere stato concepito nelle iniquità, cioè nel peccato, senza aggiungere di chi, volle alludere alla generale maledizione del peccato originale, onde appunto ognuno è sottoposto a condanna per la colpa dei suoi progenitori, secondo quanto altrove sta scritto: « Nessuno è mondo da peccato, nemmeno il bambino di un sol giorno, se la sua vita si svolge sulla terra »[59]. Ci ricorda infatti S. Girolamo (e la retta ragione lo conferma) che l'anima finché è nell'età infantile, è scevra di peccato[60]. Se dunque è monda dal peccato, come può essere immonda per le brutture derivanti dal peccato, se non perché la prima espressione si deve intendere riferita alla colpa, e la seconda espressione riferita alla pena[61]? Non

[58] A. aveva indubbiamente appreso una certa abilità esegetica alla scuola teologica di Anselmo di Laon, anche se verso quel maestro ebbe ad esprimere una distaccata disistima. Per suo conto, tuttavia, il maestro palatino diede uno svolgimento ancor più ardito alla « ratio » nella interpretazione delle *auctoritates*; e fu questa la causa principale della lotta scatenatagli contro da parte dell'ortodossia; una infatti delle accuse che più spesso gli vennero mosse fu quella di trattare argomenti di fede con procedimenti filosofici e logici non consueti ai teologi.

[59] *Job.*, XIV, 4-5; questa citazione, nota il Luscombe (22, n. 1), appare, con parole simili, in S. Girolamo (*Commentariorum in Jonam liber*, c. III, P. L. 25, 1140D e *Commentariorum in Hezechielem lib. VI*, c. XVIII, P. L. 25, 169A) e in Origene (*Commentariorum in Epistolam Pauli ad Romanos lib.* V, P. G. L. 14, 1012C). A. nel *Sic et non* la riferisce una volta a S. Girolamo (c. 108, P. L. 178, 1502 C) ed una volta ad Origene (c. 144, P. L. 178, 1591A).

[60] S. Girolamo, *Commentariorum in Hezechielem L. IV*, c. 16, P. L. 25, 130; è citato da A. anche nella *Expositio ad rom.*, II, P. L. 178, 868A.

[61] Il testo latino reca: « Si ergo a peccato munda est, quomodo sordibus peccati immunda est nisi quia *hoc* de culpa, *illud* intelligendum est de pena? » (22,5 corsivo nostro); ma è evidente che esso inverte erroneamente la collocazione di *hoc* ed *illud*; la lezione corretta è: « Si ergo a peccato munda est, quomodo sordibus peccati immunda est, nisi quia *illud* de culpa, *hoc* intelligendum est de pena? ».

può contrarre una colpa infatti per il disprezzo di Dio chi non è ancora in grado di distinguere con la ragione che cosá debba fare; tuttavia non è immune dalla macchia del peccato dei progenitori, e di qui contrae una pena, non già una colpa, sperimentando nella sua pena le conseguenze di quello che essi commisero nella loro colpa. Così quando David dice d'essere stato concepito nelle iniquità, cioè nei peccati, non fa che ritenersi soggetto alla generale sentenza di condanna derivante dalla colpa dei suoi progenitori e non rimprovera affatto tali iniquità ai suoi genitori, quanto ai primi progenitori.

Quello poi che l'Apostolo ha chiamato indulgenza, non va interpretato, come essi vorrebbero, quasi egli avesse inteso l'indulgenza della concessione come un perdono del peccato. Egli dice infatti testualmente così: « Per indulgenza, non per comando », intendendo dire: per concessione, non per costrizione. Infatti se la moglie e il marito lo vogliono e lo stabiliscono di comune accordo, si possono del tutto astenere dall'usare carnalmente insieme, né devono esserci costretti da un comando. Ma se non stabiliscono così, trovano indulgenza cioè hanno il permesso di rinunciare ad una vita più perfetta per attenersi ad una forma di vita più comoda. L'Apostolo dunque in quel passo non ha inteso per indulgenza il perdono del peccato, ma il permesso di una vita meno austera, e ciò per evitare la fornicazione, per prevenire con un sistema di vita più facile l'enormità del peccato, e affinché la vita insomma fosse meno ricca di meriti, piuttosto che più ricca di peccati.

Tutte queste considerazioni poi sono state da noi introdotte affinché qualcuno volendo sostenere che ogni diletto carnale è peccato non ci dica che lo stesso peccato è aggravato dall'azione, quando uno traduca il consenso dell'animo nell'atto concreto, così da macchiarsi non solo per il consenso al male ma anche per la bruttura dell'azione; quasi che ciò che avviene al di fuori, nel corpo, possa contaminare lo spirito [62]. Un'azione qualsiasi pertanto non ha

[62] Cfr. Abelardo, *Epistola VIII* (ed. T. P. Mc Laughlin cit.,

nulla a che vedere con un aumento del peccato; niente può in modo alcuno inquinare l'anima, se non ciò che procede dall'anima, vale a dire il consenso, che solo abbiamo detto che è peccato; non la volontà che lo precede o l'azione che lo segue [63]. Infatti sebbene si voglia o si faccia ciò che è illecito, non si deve dire per questo che si pecca, dal momento che spesso azioni simili si compiono senza che ci sia peccato; come anche per contro il consenso può stare senza la volontà e senza l'azione; come in parte abbiamo già dimostrato, volontà senza consenso si riscontra in colui che è indotto a desiderare una donna che ha veduta, o dei frutti altrui, senza lasciarsi tuttavia trascinare all'assenso; il consenso al male senza la volontà di esso l'abbiamo poi riscontrato in colui che contro voglia ha ucciso il suo padrone [64].

« Mediaeval Studies » XVIII, 1956, 276). Lo scopo principale che A. si propone è di negare la tesi secondo la quale l'azione esteriore aggrava e si aggiunge al peccato; ma, poiché coloro i quali sostengono che ogni diletto carnale è peccato, giungono alla fine ad abbracciare quella dottrina, egli si sofferma a criticare molto accuratamente anche la tesi dell'ascetismo.

[63] Qui brevemente, ma molto incisivamente A. riassume la trattazione svolta per l'innanzi e intesa a identificare il peccato col consenso, nonché a distinguerlo, in modo rigoroso, sia dalla « voluntas » come movimento spontaneo che lo precede, come anche dall'azione che lo segue. Su questo ultimo punto della sua dottrina A. è stato attaccato da Walter di Mortague (*Epistola ad Abaelardum*, ed. H. Ostlender in *Florilegium Patristicum*, XIX, 40), da Guglielmo di S. Teodorico (*Disputatio*, c. 12, P. L. 180. 282AB ed *Epistola* 326, P. L. 182, 532B), come anche dall'autore dei *Capitula haeresum* (c. 10, P. L. 182, 1052D-1053A) e da S. Bernardo (*Epistola* .188, P. L. 182, 353C); la proposizione che fu condannata dal concilio di Sens dice: « quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo ». Nella sua *Confessio fidei* (P. L. 178, 107) A. si è limitato a dichiarare che una volontà buona non perde il suo merito quando è impedita dal procedere all'azione: « Omnes in dilectione Dei et proximi aequales, aequaliter bonos esse confiteor et meritis pares: nec quicquam meriti apud Deum deperire, si bonae voluntatis affectus a suo praepediatur effectu ». Per tutta la questione cfr. R. Blomme, op. cit., 198-207 e p. 261, n. 1.

[64] Qui A. vuol sottolineare che l'argomentazione da lui svolta per distinguere il « peccatum » dall'azione è perfettamente corrispondente a quella svolta prima per distinguere il « peccatum » dalla « voluntas »; in entrambi i casi, egli si è regolato così: ha mostrato che ci può essere volontà o azione, senza che ci sia peccato ed anche

Io penso poi che nessuno ignori quanto spesso le azioni che non si devono compiere si fanno senza peccato; quando, per esempio, vi si sia indotti per violenza, o si commettano per ignoranza; come nel caso in cui una donna, subendo violenza, sia costretta a giacere col marito di un'altra o in cui uno, comunque ingannato, vada a letto con una donna che ritiene sua moglie; o come nel caso in cui uno uccida per errore un tale, credendo di doverlo uccidere in funzione di giudice [65]. Non è pertanto peccato desiderare la donna d'altri o giacersi con lei, ma piuttosto acconsentire a simile desiderio o a simile azione. La legge chiama appunto desiderio questo consenso al desiderio, quando dice: « Non desiderare » [66]. Infatti non dovette essere proibito il desiderare, cosa che non possiamo evitare e nella quale, come s'è detto, non pecchiamo; bensì di acconsentire al desiderio. In questo senso ha da intendersi anche quello che dice il Signore « Chi vedendo una donna, la desidererà », cioè chi l'avrà guardata in modo da prestare assenso al desiderio, « ha già commesso adulterio nel suo animo » [67], anche se non ha commesso adulterio di fatto; ossia è già reo di peccato, sebbene ne manchi ancora l'effetto.

Se consideriamo poi diligentemente [68], vedremo che

che ci può essere peccato senza volontà e senza azione; quindi si potrà concludere, in base alle regole della logica, che né la volontà né l'azione sono il peccato.

[65] Per ribadire che peccato e azione sono cose diverse, A. considera qui le azioni che i fautori dell'ascetismo giudicano peccaminose, ma che si commettono o per violenza o per ignoranza; egli ritiene che in questi casi sia più facile anche per i suoi avversari riconoscere che si hanno delle azioni senza peccato e che pertanto, almeno in questi casi, l'azione e il peccato non coincidono. Di qui deriva anche lo svolgimento della trattazione, la quale si chiede ovviamente: se il peccato non consiste nell'azione, in che cosa consisterà se non nel « consensus »? E ancora, come si era prima parlato del consenso alla « mala voluntas », così ora, in modo parallelo, si parla del consenso all'azione.

[66] *Deut.*, V, 21

[67] *Matt.*, V, 28.

[68] È noto quanto grande parte abbia, nella trattazione di A., la considerazione e l'analisi delle *auctoritates*. In particolare egli prende ora in esame dei passi biblici che contengono comandi o divieti; e intende mostrare che laddove i comandi o divieti si riferiscono a dei desideri oppure a delle azioni, devono invece intendersi riferiti *al consenso al desiderio* e *al consenso all'azione*; così si deve concludere appunto perché il bene e il male riguardano propriamente il consenso, e non la « voluntas » oppure la « operatio ».

dovunque delle azioni sembrano essere determinate o da un comando o da una proibizione, il comando e la proibizione si devono riferire alla volontà [69] o consenso alle azioni più che alle azioni per se stesse; altrimenti sarebbero condizionati da un comando elementi che nulla avrebbero a che vedere col merito; e tanto più simili elementi sono indegni d'esser fissati con un comando, in quanto non sono affatto in nostro potere. Molte sono di fatto le cause che ci impediscono di agire; invece il consenso e la volontà [70] sono sempre in nostro potere. Il Signore dice: « Non ucciderai. Non dirai falsa testimonianza » [71]. Se, stando alle parole, intendiamo questi comandi come riferiti soltanto alle azioni, qui non si proibisce né la reità interiore, né la colpa, ma la traduzione in atto della colpa. Ma il peccato non consiste nell'uccidere un uomo, o nel giacere con la moglie di un altro, cose che talvolta si possono fare senza che intervenga peccato. Così colui che vuole deporre il falso in giudizio o che consente a deporlo, purché non lo faccia, qualunque sia il motivo del suo silenzio, non può essere dichiarato reo di fronte alla legge, se la proibizione di questa va estesa solo, come suonano le parole, all'atto esterno. Non è stato detto infatti: « Non voler deporre falsa testimonianza » o « non acconsentire a dire il falso in giudizio », ma solamente: « Non dire falsa testimonianza ». Quando poi la legge proibisce di sposare o di mesco-

[69] Il testo latino reca: « Et si diligenter consideremus ubicumque opera sub praecepto vel prohibitione concludi videntur, magis haec *ad voluntatem vel consensum* operum quam ad ipsa opera referenda sunt » (24, 25-28 corsivo nostro); ove si può rilevare che il termine « voluntas » che solitamente nell'*Ethica* è usato come distinto dal termine « consensus », viene invece usato come un suo sinonimo.

[70] Testo latino: « voluntatem vero semper et consensum in nostro habemus arbitrio » (26, 2-3); anche qui i due termini « voluntas » e « consensus » sono sinonimi, sebbene siano collegati da un « et », anziché da un « vel ».

[71] *Deut.*, V, 17, 20.

larsi carnalmente alle proprie sorelle[72], è chiaro che non c'è nessuno che possa osservare tale comando dal momento che spesso uno non può riconoscere le proprie sorelle; nessuno, dico, sempre che la proibizione sia fatta in ordine all'azione piuttosto che in ordine al consenso. E quando accada che uno per ignoranza sposi sua sorella, forse che è trasgressore della legge, perché fa ciò che la legge ha proibito? Tu mi dirai che non è trasgressore della legge perché non ha prestato il consenso alla trasgressione stessa, in quanto ha agito per ignoranza. Allora, come non si deve chiamare trasgressore colui che fa ciò che è proibito, ma chi consente a ciò che risulta esser stato proibito, così anche la proibizione deve intendersi riferita non già all'azione, bensì al consenso; così che quando si dice « Non fare questo o quello », equivalga a: « Non acconsentire a fare questo o quello », come se fosse detto: « Non osare questo o quello consapevolmente ». Anche S. Agostino, studiando diligentemente questo problema, riconduce ogni precetto o proibizione alla carità o alla cupidigia, piuttosto che alle azioni, e scrive: « La legge non comanda che la carità e non proibisce che la cupidigia »[73]. Ed anche l'Apostolo dice: « Tutta la legge si compendia in un solo comandamento: Amerai il prossimo tuo come te stesso »[74]. E ancora: « La pienezza della legge è l'amore »[75]. Non importa nulla per il merito che tu faccia l'elemosina al povero; o che la carità ti renda pronto a farla e che la volontà sia pronta quando ti manchi la possibilità; o che non stia in te fare quanto puoi quando un caso qualunque te lo impedisce. Risulta infatti che un'azione che si deve o non si deve fare è compiuta ugualmente dai buoni e dai cattivi, i quali sono separati solo dall'in-

[72] *Deut.*, XXVII, 22; *Lev.*, XX, 17.
[73] Agostino, *De doctrina christiana*, III, 10, n. 15, P. L. 34, 71.
[74] *Gal.*, V, 14.
[75] *Rom.*, XIII, 9-10.

tenzione[76]. Nella medesima azione, come ricorda S. Agostino[77], in cui vediamo concorrere Dio Padre e il Signore Gesù Cristo vediamo anche concorrere Giuda traditore. Infatti l'offerta del Figlio fu fatta da Dio Padre e dal Figlio stesso; ma vi contribuì anche quel traditore, dal momento che « il Padre consegnò il Figlio e il Figlio consegnò se stesso », come ricorda l'Apostolo[78]; e Giuda consegnò il Maestro. Quel traditore compì dunque la medesima azione di Dio; e per questo agì forse bene? Anche se fece una cosa buona, non fece bene o non fece cosa che gli dovesse essere attribuita a merito. Dio tien conto infatti non delle cose che si fanno, ma dell'animo con cui si fanno[79]; e il merito e la lode di colui che agisce non consiste nell'azione, ma nell'intenzione. Spesso infatti la stessa

[76] Torna, qui, anche a proposito dell'azione esterna, un argomento che A. aveva già usato a proposito della « voluntas »: sia nell'una che nell'altra possono convenire sia i buoni che i cattivi; dunque, né la « voluntas », né l'azione sono il vero e proprio elemento discriminante tra il bene e il male. Inizia, a questo punto, la trattazione della dottrina della « intentio ». Essa è strettamente collegata con la dottrina del « consensus »: al « consensus » si perviene, per così dire, dalla « mala voluntas » che precede il peccato, senza essere peccato, mentre alla « intentio » si perviene dalla « operatio » che segue il peccato senza essere peccato; al limite si può dire che il « peccatum » risulti di questi due aspetti: dal « consensus » rispetto alla « mala voluntas » e dalla « intentio » rispetto all'azione; si può esprimere lo stesso concetto dicendo che il « peccatum » è « consensus » da un punto di vista retrospettivo (in riferimento alle inclinazioni innate) ed è « intentio » da un punto di vista prospettico (in riferimento all'azione). Nelle proposizioni che seguono A. applica il criterio della « intentio » ad alcuni esempi ricavati dalla Bibbia o dalla letteratura cristiana.
[77] S. Agostino, *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus VII*, c. IV n. 7, P. L. 35, 2032-2033; *Enarrationes in Psalmos*, LXV, 7 e XCIII, 28, P. L. 36, 793 e 37, 1214-1215. Abelardo ritorna su questa questione anche in *Expositio ad rom.*, I, (P. L. 178, 827D - 828A) e nel *Dialogus* (ed. Thomas, 3250-55, p. 164).
[78] *Rom.*, VIII, 32; *Gal.*, II, 20.
[79] Cfr. Agostino, *De sermone Domini in monte*, II, 13 n. 46, P. L. 34, 1289. Quest'espressione viene ricordata da A. altre volte (per es., in *Expositio ad rom.*, I e V, P. L. 178, 801B, 959B e nel *Dialogus*, 3225-6, p. 163); essa era molto nota e commentata anche nella scuola di Laon; il Blomme (op. cit., p. 75) riporta il commento del codice Alençon 26, f. 119 v. in cui, per es., si legge: « Non enim quid quisque faciat sed quo animo faciat considerandum est »; cfr. anche Seneca, *De beneficiis*, I, 6, 1.

cosa viene fatta da persone differenti, ma da una con giustizia e dall'altra con malvagità; come nel caso in cui due uomini impicchino un reo, ma il primo lo faccia per amore di giustizia, il secondo per l'odio di una antica inimicizia; pur essendo l'atto dell'impiccare identico per entrambi, e sebbene entrambi facciano una cosa che è bene sia fatta perché richiesta dalla giustizia, tuttavia per la diversità dell'intenzione lo stesso atto è compiuto male da uno e bene dall'altro [80].

E chi non sa finalmente che il diavolo stesso non fa se non ciò che gli è permesso da Dio, sia quando punisce meritatamente un malvagio, sia quando gli è consentito di affliggere qualche uomo giusto o per purificarlo o per dare un esempio di pazienza? Ma poiché il demonio compie sotto lo stimolo della sua malizia ciò che Dio gli permette di fare, si dice appunto che il suo potere è buono o anche giusto, sebbene la sua volontà sia sempre ingiusta. Quello infatti lo ha da Dio, mentre questa l'ha da sé [81]. Inoltre quale tra gli eletti può essere eguagliato agli ipocriti, per quanto si riferisce alle azioni? Eppure nessuno sopporta e compie tante cose per amore di Dio quante ne compiono gli ipocriti per desiderio di lode da parte degli uomini [82]. E chi non sa infine che talvolta ciò che Dio proibisce che si faccia viene compiuto legittimamente o dev'essere fatto?

80 Cfr. Abelardo, *Dialogus*, 3235-41, pp. 163-4 e 2028-30, p. 117.
81 Testo latino: « Sed quia id quod agere eum Deus permittit, nequicia sua stimulante agit, sic potestas ejus bona dicitur vel etiam justa ut voluntas ejus semper sit iniusta. *Hanc* enim a Deo accipit, *illam* a se habet » (28, 21-24: corsivo nostro). Ricompare ancora, qui, il termine « voluntas » nel significato di « intentio », per cui si può formulare l'ipotesi che A., mentre si guarda, almeno nell'*Ethica*, di usare il termine « voluntas » in luogo di « consensus » (per evitare la confusione tra « consensus » e « voluntas »), usi poi liberamente il termine « voluntas » in luogo di « intentio », in quanto in tale accostamento non vi sarebbe il pericolo di confusione tra « intentio » o « voluntas » e « operatio ». Va poi notato che, ancora una volta, nel riferirsi al potere che il diavolo ha da Dio e alla volontà o intenzione che ha da sé, il testo latino inverte erroneamente i riferimenti di *hanc* e *illam*.
82 Se si tenesse conto delle azioni esteriori e non dell'intenzione gli ipocriti potrebbero essere confusi con i giusti.

e che talvolta per contro Dio comanda cose che non si devono compiere affatto? Sappiamo, per esempio, di alcuni miracoli del Cristo con cui aveva sanato delle infermità, che egli proibì che fossero propalati, per darci evidentemente esempio di umiltà e perché qualcuno non desiderasse la gloria per simile grazia concessagli. Ma non per questo coloro che avevano ricevuto tali benefici desistevano dal raccontarli a tutti, proprio ad onore di chi li aveva compiuti e aveva poi proibito che fossero divulgati; di questi appunto sta scritto: « Quanto più ingiungeva loro di non ridirli, tanto più li promulgavano » [83]. Giudicherai tu costoro rei di aver trasgredito il comando perché si comportarono contro la norma che avevano ricevuto e in modo pienamente cosciente? E che cosa li scuserà di aver trasgredito il comando se non il fatto che non agirono così per disprezzo di colui che lo aveva formulato, ma anzi decisero di agire così in suo onore? Dimmi, di grazia, se fu il Cristo a comandare cosa che non doveva essere comandata o se furono essi a non tener conto di un'ingiunzione che doveva essere osservata. Io rispondo che fu buona cosa che sia stata fatta tale ingiunzione e che fu bene anche che non sia stata osservata [84]. Anche nel caso di Abramo allora tu accuserai il Signore che prima gli comandò e poi gli proibì di immolare il figlio. Non fece male Iddio a comandare che si facesse ciò che non era bene che fosse fatto? Se la cosa comandata fosse stata buona, perché fu poi proibita? Se invece furono buoni e il comando e la proibizione ad un tempo (infatti Dio non permette che qualche cosa avvenga, né consente che qualche cosa si faccia senza un motivo ragionevole), devi pur vedere che Dio è scusato

83 *Marco*, VII, 36.
84 Nell'esempio ricavato dall'ingiunzione di Cristo di non propalare notizia di grazie ricevute e dalla trasgressione di essa da parte dei beneficati, si ricava che, se si vuole fermare l'attenzione solo all'azione, bisogna concludere che il divieto di Cristo è arbitrario e che la trasgressione dei beneficati è colpevole; se, invece, si considera l'intenzione, si comprende come il divieto di Cristo abbia un significato eticamente valido (per dare esempio di umiltà), e la trasgressione dei beneficati altrettanto (per rendere onore a Cristo).

in ordine alla sola intenzione del comando, non in ordine all'azione, dal momento che ha comandato in bene una cosa che non è bene che sia compiuta. Dio insomma non comandava né voleva che Abramo immolasse il figlio, ma lo ingiunse per provare in maniera decisiva l'obbedienza di Abramo, la costanza della sua fede e del suo amore verso di lui, e inoltre affinché il fatto restasse a nostro esempio. Questo lo confessa più avanti apertamente il Signore stesso, quando dice: « Ora so con sicurezza che tu temi il Signore » [85], come a dire chiaramente: Ti ho comandato questo atto a cui tu si sei mostrato pronto per rendere noto agli altri quello che io conosco di te fin dall'eternità. L'intenzione di Dio fu pertanto retta in ordine ad un'azione che però non sarebbe stata tale; e così fu giusta la sua proibizione riguardo a quei fatti che egli, come s'è detto, proibì, non già perché la proibizione fosse osservata, ma per dare alla nostra debolezza esempio ad evitare la vanagloria. Dunque Dio comandò cose che non sarebbe stato bene che fossero fatte; come invece proibì cose che sarebbe stato bene che fossero fatte. E come nel suo caso è l'intenzione che lo scusa, così l'intenzione scusa anche coloro che non adempirono con l'azione il precetto. Sapevano infatti che Egli non aveva comandato affinché il comando fosse osservato, ma per proporre a loro ed a noi un esempio di umiltà. Se così resta salva la volontà di Colui che comanda, è evidente che essi non lo disprezzarono, perché compresero che col loro modo di agire non si opponevano alla sua volontà.

Se dunque teniamo conto delle azioni più che dell'intenzione, vedremo che contro il comando di Dio non solo si può volere che sian fatte, ma anche effettivamente si possono fare delle azioni, e in piena luce di coscienza, senza che intervenga alcuna colpa di peccato; vedremo allora che l'azione e la volontà non si devono dire cattive per il fatto che nell'atto non si conformano al comando divino, dal momento che l'intenzione di colui cui si rivolge il comando non è affatto in contrasto con la volontà di colui che

[85] *Gen.*, XXII, 12.

pone la legge. Come l'intenzione di quest'ultimo lo scusa quando comanda che si facciano cose che non si devono fare, così l'intenzione ispirata all'amore scusa colui al quale il comando è rivolto.

Riassumiamo allora in poche parole di conclusione quanto abbiamo fin qui detto: si sono premesse anzitutto quattro cose per distinguerle diligentemente le une dalle altre: il vizio dell'animo che ci rende inclini al peccato; il peccato stesso che abbiamo stabilito nel consenso prestato al male e nel disprezzo di Dio; quindi la volontà del male e infine l'atto peccaminoso. Come non è lo stesso volere e dare attuazione alla volontà, così non è tutt'uno peccare e tradurre in atto il peccato. Quello va inteso in ordine al consenso interiore col quale si pecca, questo invece in ordine all'effetto pratico, quando traduciamo in pratica con l'azione ciò cui precedentemente si sia prestato l'assenso. Quando dunque diciamo che il peccato o tentazione si può compiere in tre modi cioè con la suggestione, col piacere, col consenso, si ha da intendere che spesso attraverso a queste tre cose siamo condotti all'operazione del peccato [86], come accadde ai nostri primi progenitori.

[86] Bisogna porre attenzione al fatto che A. non parla, qui, di tre modi del « peccatum », ma di tre modi attraverso i quali si giunge alla « operationem peccati » (32, 24); il « peccatum » vero e proprio, in senso stretto, consiste sempre e soltanto nel « consensus »; ma alla « operatio peccati », cioè alla fase in cui il peccato si esprime anche nell'azione esteriore si perviene attraverso i tre momenti indicati: la suggestione, che per sé non è ancora peccato, ma va equiparata a quelle tendenze innate della natura che inclinano al male senz'essere male; la stessa cosa si deve pensare anche della « delectatio »; proprio quando poteva intervenire la repressione del « desiderio », interviene invece il « consensus », cioè il peccato vero e proprio; e, infine, proprio quando poteva intervenire il pentimento, si ha invece la consumazione del peccato, cioè la sua traduzione nell'azione esterna. È stato rilevato (Blomme, op. cit., p. 21 ss.) che le stesse tre fasi indicate qui da A. sono ampiamente analizzate e discusse nella scuola di Laon, la quale, a sua volta, intendeva chiarire un passo di S. Agostino (*De sermone Domini in monte*, I, 12 n. 34, P. L. 34, 1246-1247). In particolare si può far riferimento alla sententia n. 85 di Anselmo di Laon (Lottin, op. cit., V, p. 73) che svolge un'analisi accurata dei termini « suggestio », « delectatio » e « consensus ». Ora la dottrina di A. si distingue per molti riguardi da quella di Anselmo di Laon e della sua scuola, e principalmente

Prima ci fu la suggestione persuasiva del demonio che promise l'immortalità a patto che si mangiasse il frutto proibito; tenne dietro il piacere, quando la donna, vedendo il meraviglioso albero e comprendendo che doveva essere cosa piacevole cibarsi dei suoi frutti, arse dal desiderio di essi, attratta dal piacere del cibo non ancora provato, ma già immaginato. La donna, doveva, per mantenersi fedele al comando divino, reprimere il suo desiderio; invece acconsentì ad esso e così peccò. Avrebbe dovuto allora espiare col pentimento il suo peccato per ottenere il perdono; e invece consumò la sua colpa traducendola in atto; così attraverso a tre momenti, giunse fino all'opera peccaminosa. Anche noi spesso arriviamo non già al peccato, ma all'atto peccaminoso, attraverso gli stessi passaggi: della suggestione, cioè dell'incitamento di uno esterno a noi che ci spinge a fare qualche cosa che non si deve fare. Se poi sappiamo che il compiere una certa azione porta con sé un piacere, allora il nostro pensiero è attirato, prima ancora dell'azione, dal piacere che essa produce e così noi siamo tentati per mezzo del piacere fin nel nostro stesso pensiero. Se poi acconsentiamo al piacere, nell'acconsentire pecchiamo. Dunque si giunge all'atto peccaminoso proprio passando per questi tre momenti [87].

per il fatto che essa non considera i tre modi in questione come altrettanti modi di peccare, ma come tappe successive di svolgimento di un processo che mette capo alla « operatio » e che soltanto impropriamente si possono indicare come svolgimento del « peccatum ». Come rileva lo stesso Blomme (op. cit., pp. 22-24) la classificazione di Anselmo è « statica », anziché dinamica come quella di A.; ma inoltre essa si presenta come una classificazione anche nel senso che ciascuno dei tre termini considerati dà luogo, per conto proprio, a delle forme diverse di « peccatum »; ed in tale classificazione il « consensus » non ha certamente quel posto centrale che tiene invece nella dottrina abelardiana. Infine è da rilevare che A. propone la sua spiegazione della dottrina agostiniana secondo la quale il peccato si compie « suggestione, delectatione et consensu » a conclusione della sua trattazione circa la distinzione del « peccatum » dal « vitium » come dalla « volutas » e dalla « operatio » e proprio come compendio dell'intera trattazione; quasi a dire che la formula agostiniana, diversamente intesa dalle scuole teologiche del suo tempo, poteva da lui essere accolta solo come elencazione di vari elementi attinti al significato ampio di « peccatum », ma dei quali uno soltanto, il « consensus » poteva, in senso proprio e rigoroso, dirsi identico con esso.

Alcuni comprendono con il termine di suggestione anche la suggestione della carne, anche se manca una persona che se ne faccia interprete suggerendo direttamente il male; come se uno, vista una donna, sia attratto a desiderarla [88]. Ma questa suggestione mi pare che si possa chiamare semplicemente un piacere; e questo piacere, divenuto quasi necessario, insieme con tutte le sue forme diverse, che più sopra abbiamo detto non essere peccato, dall'Apostolo è chiamato tentazione umana, quando dice: « Non vi colga tentazione se non umana. E fedele è Iddio che non permetterà che siate tentati oltre le forze, ma darà con la tentazione anche il modo di poterla sostenere » [89]. Tentazione in generale si dice qualunque inclinazione dell'animo a fare qualcosa di illecito, sia che si tratti di volontà o di consenso [90]. Tentazione umana si dice quella senza cui non può stare che raramente o mai la nostra infermità umana,

87 Il testo latino reca: « his tandem tribus » (34, 10); ma più sopra si legge: « ita tribus gradibus » (34, 2), e « hisdem passibus » (34, 4).

88 A. si riferisce qui alla dottrina di Anselmo di Laon: « Tribus modis tentatur homo per suggestionem. silicet vel ab inimico visibili, id est homine, vel invisibili, id est diabolo, vel propria carne... Talis enim suggestio nihil aliud est quam quidam motus carnis reducens in mentem aliquod malum sine delectatione » (*Sententia* n. 85, Blomme, op. cit., p. 22, n. 1 e 2). Ma contro Anselmo e la sua scuola (cfr. *Sententia* n. 450 in Lottin, op. cit., V, 73, 303) A. sostiene che la suggestione della carne non si può considerare indipendentemente dalla « delectatio » con la quale fa tutt'uno; in questa soluzione egli segue il suggerimento di Gregorio Magno: « Fit enim suggestio per adversarium, delectatio per carnem » (*Moralia*, IV, 27 n. 49, P. L. 75, 661B). « Suggestio » dunque si avrà quando interviene su di noi una persona a noi esterna, quando invece interviene « la suggestione della carne », si tratta sempre di un movimento innato che coincide con la nostra natura; di qui l'opportunità di identificare tale tipo di « suggestio » con la « delectatio » e, in ultimo, con la « mala voluntas ».

89 *I Cor.*, X, 13.

90 Il termine « temptatio », nella sua generalità, comprende sia il movimento innato dell'animo che non è propriamente « peccatum », sia il « consensus » che costituisce il « proprium » del peccato dal punto di vista di ciò che è collegato con la spinta spontanea della natura.

come la concupiscenza della carne o il desiderio del cibo accompagnato da piacere, da cui chiedeva d'essere liberato colui che diceva: « O Signore, toglimi dalle mie necessità »[91], cioè da quelle tentazioni di concupiscenza che sono divenute per noi quasi naturali e necessarie, affinché non mi spingano all'assenso; ch'io possa piuttosto essere del tutto libero da esse con la fine di questa vita piena di tentazioni. Quando dunque l'Apostolo dice: « Non vi colga tentazione se non umana », è press'a poco come se dicesse: Se l'animo è trascinato dal piacere che è, come s'è detto, la tentazione umana, esso non vi trascini fino al consenso in cui consiste il peccato. E come se uno chiedesse con quale forza si possa resistere a tale concupiscenza, risponde: « E fedele è Iddio, che non permetterà che siate tentati sopra le vostre forze », come a dire: bisogna confidare in lui più che presumere di noi, perché egli promettendoci aiuto è verace come in tutte le promesse (che corrisponde a quel « E fedele è Iddio »), così che si deve aver fiducia in ciascuna di esse. Ed egli non permette che noi siamo tentati sopra le nostre forze quando con la sua misericordia attenua e modera la tentazione umana così che non ci costringa al male con maggiore forza di quella che con la nostra resistenza si possa ribattere. Anzi in questo caso per di più Dio volge a nostro vantaggio la tentazione stessa e per suo mezzo ci esercita in modo che, sorprendendoci essa una seconda volta, possa essere meno violenta; così noi temiamo meno l'impeto di un nemico sul quale abbiamo altra volta trionfato e a cui altra volta abbiamo imparato a resistere. Infatti si sostiene con maggiore fatica e timore una battaglia che non abbiamo ancora sperimentata. Quando invece sarà entrata nella consuetudine attraverso alle vittorie ripetute, svaniscono ad un tempo la sua violenza ed il timore che incuteva[92].

[91] *Sal.*, XXIV, 17.
[92] Questo è un bell'esempio di come A. accompagni, nell'*Ethica*, al rigore una sottile indagine psicologica.

Delle suggestioni dei demoni

Vi sono suggestioni provenienti non solo dagli uomini, ma anche dai demoni[93]. Anche questi infatti ci incitano talvolta al peccato non tanto a parole quanto con i fatti. Conoscendo la natura delle cose e per sottigliezza d'ingegno e per lunga esperienza (per cui appunto son detti demoni, cioè conoscitori)[94] sanno le potenze naturali delle cose[95] da cui facilmente la debolezza umana può essere spinta alla libidine ed agli altri impulsi. Così talora, col permesso di Dio, fanno cadere alcuni in languore e poi, quando questi li supplicano, concedono dei rimedi e spesso si crede che si accingano a curare uno quando hanno finito di rovinarlo. In Egitto fu permesso ai demoni di operare molte cose meravigliose per mezzo dei maghi a svantaggio di Mosè[96]; ma si devono dire non creatori, ma solo combinatori dei prodigi che fecero e ciò per la forza naturale delle cose che essi conoscono: come se uno, secondo l'insegnamento di Virgilio[97], tritando la carne di vitello, ne facesse deri-

[93] La *sententia* n. 85 di Anselmo di Laon, come si è visto, alludeva ad una triplice forma di suggestione: da parte del nemico visibile cioè l'uomo, da parte del nemico invisibile cioè il diavolo o da parte della propria carne. Avendo escluso che quest'ultima si possa considerare una forma di suggestione, A. considera brevemente la suggestione esercitata dal demonio, anche se la sua conclusione, in ordine al peccato, è ben ferma, nel senso che essa deve essere assimilata, come stimolo al male, alla « delectatio » che risponde, in noi, a tendenze naturali innate; anche la suggestione dei demoni pertanto, può inclinarci al peccato, ma non sostituire l'assenso, come può portarci al compimento di un'azione esterna proibita, ma non sostituire o costituire l'intenzione.
[94] Cfr. Isidoro, *Etymologiae*, VIII, 11, 15-16.
[95] La suggestione dei demoni ha, qui, un prevalente carattere naturale, in quanto agisce attraverso la conoscenza approfondita delle forze della natura; e ciò, per esempio, a differenza di quanto è indicato nella *sententia* n. 85 di Anselmo, il quale si riferisce all'assunzione, da parte del demonio, di una forma visibile umana o animale.
[96] Cfr. *Esodo*, VII, 12.
[97] Virgilio (*Georgiche*, IV, vv. 280-315) espone il metodo per il rinnovo degli sciami e la favola di Aristeo a cui si attribuiva la sua

vare con procedimenti delle api, si dovrebbe dire non tanto creatore delle api, quanto manipolatore della natura. Per questa conoscenza che hanno della natura delle cose, i demoni ci spingono alla libidine come alle altre passioni dell'animo, suggerendocele in qualunque modo e a nostra insaputa facendole affiorare sia dal gusto, sia dallo stare sdraiati, determinandole insomma comunque, sia internamente che esternamente. Ci sono infatti nelle erbe come nelle sementi, nelle nature degli alberi e delle pietre forze atte a sconvolgere o a placare gli animi; chi le conoscesse con precisione, potrebbe facilmente conseguire lo scopo [98].

invenzione, assicurando che tutto l'Egitto fondava sicura speranza nel rimedio che vi viene minutamente descritto.

[98] Per la primitiva credenza cristiana nelle suggestioni dei demoni e negli « indemoniati » cfr. H. Leclercq, voce *Démon-Démoniaque* in « Dictionnaire d'arch. chrétienne et de liturgie », Parigi, 1921, t. IV, p. 578 ss. La stessa tradizione è largamente presente anche nell'età di A. L. Thorndike (*A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923 ss., vol. II, pp. 7-8) ha però erroneamente interpretato questo capitolo dell'*Ethica* come formulazione di una spiegazione di carattere « naturale » dei fenomeni relativi alle suggestioni e alle opere demoniche. A. condivide con la cultura del suo tempo la convinzione che i demoni possiedano una conoscenza delle forze reali della natura che l'uomo non può raggiungere; da un lato pertanto si deve ritenere certamente che i demoni, per la loro conoscenza e per l'ampiezza di esperienza che è loro consentita, giungano ad una piena penetrazione della realtà della natura; ma tale scienza non è raggiungibile da parte dell'uomo e non è per l'uomo infatti che A. rivendica la scienza completa della natura. Siamo perciò di fronte più al riconoscimento della scienza dei demoni che alla rivendicazione della scienza dell'uomo. È vero, invece, che ai demoni si fa riferimento solo in questo capitolo dell'*Ethica* e che, anche qui, il mezzo per la esplicazione della loro potenza è la natura e la scienza della natura. Guglielmo di S. Teodorico ha formulato un'accusa contro A. a proposito di questa sua dottrina dei demoni (*Disputatio*, c. LV, P. L., 180, 281AC ed *Epistola* 326, P. L. 182, 532B); anche S. Bernardo lo ha seguito su questa strada (*Epistola* 190, P. L. 182, 1062B); ed il concilio di Sens nel *capitulum* XV ha condannato A. per aver insegnato « quod diabolus immittat suggestiones per appositionem lapidum sive herbarum » (ed. Leclercq, « Revue bénédictine » LXXVIII, 1968, 104). Ma A. nella sua *Confessio fidei* non ha dato all'accusa alcuna risposta.

Perché si punisce l'atto peccaminoso più che il peccato

Alcuni si stupiscono non poco quando ci sentono dire che l'atto peccaminoso non si chiama propriamentee peccato e che esso non aggiunge nulla e non aumenta il peccato stesso, mentre invece si infligge più grave soddisfazione ai penitenti per l'effetto dell'azione che non per la colpevolezza del consenso [99]. A costoro io dò intanto una prima risposta e chiedo perché non si stupiscano ancor di più per il fatto che talvolta si stabilisce per soddisfazione una grave penitenza, mentre non c'è stata colpa di sorta e che dobbiamo talvolta punire quelli che sappiamo essere innocenti. Ecco un caso: una povera donna ha un bambino lattante e non ha sufficienza di panni per il bambino che vagisce nella culla e per sé. Mossa allora da compassione per il bambino, se lo pone accanto per riscaldarlo coi propri panni e finalmente superata nella sua debolezza dalla forza della natura soffoca senza volerlo il bambino, mentre lo abbraccia con immenso amore. S. Agostino dice: « Abbi la carità e fa ciò che vuoi » [100]. Eppure quella donna presentatasi al vescovo per la penitenza è sottoposta ad una grave pena, non per la colpa che avrebbe commesso, ma perché un'altra volta lei stessa e tutte le donne in simili casi

[99] A. riprende la questione dell'azione esterna che non aggiunge nulla al vero e proprio peccato, per ribattere un'obiezione degli avversari di questa dottrina. Tali avversari, che dall'attenzione che A. dedica loro dovevano essere molti e tenaci, osservano che la pratica dei « penitenziali » e la conseguente attività giurisdizionale dei vescovi si attenevano ad una diversa considerazione dell'azione esterna; essi infatti tenevano più conto di essa che non dell'aspetto interiore del « peccatum ». La risposta di A. è abile, in quanto reca degli esempi in cui si adotta un criterio anche più distante dalla considerazione vera e propria del « peccatum », esempi nei quali non c'è colpa o c'è innocenza, e pur tuttavia si applica una condanna. Mentre, dunque, i suoi avversari fanno l'ipotesi dell'esistenza di un peccato a cui si dà minor peso che all'azione esterna, A. fa addirittura l'ipotesi che si applichi una punizione anche quando non ci sia alcuna colpa.

[100] S. Agostino, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus* VII, c. 8, P. L. 35, 2033: « Dilige et quod vis fac ».

siano più prudenti e provvidenti [101]. Talvolta capita anche che uno sia accusato dai suoi nemici in tribunale e che egli sia imputato di qualche cosa di cui il giudice sa che è innocente. Ma quelli protestano e chiedono un regolare processo; il giorno stabilito, presentandosi alla causa, producono testimoni anche se falsi, per provare la reità dell'accusato. Il giudice non potendo contraddire le deposizioni di questi ultimi con argomenti decisivi di evidente probatività, è costretto secondo la legge a tenerne debito conto; e accettando le prove da loro addotte punisce un innocente; egli deve dunque punire una persona che non dovrebbe essere punita. Tuttavia egli deve punire perché in base alla legge stabilisce giustamente la pena che l'altro non ha meritato. Di qui si vede chiaro che qualche volta si infligge ragionevolmente una pena ad uno nel quale prima non ci fu alcuna colpa. E perché meravigliarsi allora che quando ci sia la colpa, l'atto che ad essa tien dietro accresca la pena in questa vita nella considerazione degli uomini, sebbene non l'accresca nella vita futura dinnanzi a Dio? Gli uomini infatti giudicano di quello che appare, non tanto di quello che è loro nascosto e non tengono conto tanto del reato della colpa quanto dell'effetto dell'azione[102]. Solamente Dio, il quale guarda non alle azioni

[101] L'esempio recato da A. si trova solo in parte adombrato nel *poenitentiale* di Teodoro che risale a circa la metà del secolo VII: « Si qui laicus infantem suum oppresserit vel mulier, anno integro in pane et aqua peniteant et duobus aliis abstineant se a vino et carnibus » (Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländische Kirche* e voce « Pénitence » in *Dictionnaire Théol. Cath.*, 847). Per la questione della attività giurisdizionale della chiesa cfr. G. Vismara, *Episcopalis audientia*, Milano 1937.

[102] R. Blomme (op. cit., p. 202, n. 1), dopo aver rilevato che disposizioni analoghe a quelle che si trovano nel *poenitentiale* di Teodoro sono presenti anche nel *Decretum* di Yvo di Chartres (p. X, con. 27 e 165, P. L. 161, 699B e 739C) esprime l'opinione che con queste osservazioni dell'*Ethica* A. abbia voluto prendere posizione contro le teorie troppo « oggettiviste » dei « penitenziali » che erano ancora in vigore al suo tempo; invece il Luscombe (39, n. 3) ritiene che, in tale suo giudizio, il Blomme cada in errore, in quanto A., con gli esempi analizzati in questo capitolo, vuol mostrare « la ragionevolezza del livello umano di imporre delle punizioni anche se 'unfair' »; e ciò in quanto Dio e gli uomini differiscono nel loro

che si fanno ma allo spirito con cui si fanno, valuta secondo verità la colpevolezza della nostra intenzione ed esamina la colpa con giudizio esatto: per questo si chiama « scrutatore del cuore e dei reni » [103] e si dice che « vede in ciò che è nascosto » [104]. Infatti vede proprio là dove nessuno riesce a vedere perché nel punire il peccato non tien conto dell'azione ma dell'animo; mentre noi al contrario teniamo conto non già dell'animo che non vediamo, ma dell'azione che conosciamo. Così spesso per sbaglio, o, come s'è detto, per esservi costretti dalla legge, puniamo gli innocenti ed assolviamo i rei. Dio è chiamato « scrutatore del cuore e dei reni », cioè di tutte le intenzioni che provengono dai sentimenti dell'anima o dalla debolezza o dal diletto della carne [105].

metodo di giudicare. Entrambi gli studiosi hanno ragione: il Blomme ha ragione in quanto i « penitenziali » se, per un lato, servivano per l'azione giurisdizionale della chiesa che aveva dei compiti d'ordine pubblico, servivano anche per l'amministrazione della penitenza che doveva aver riguardo più propriamente all'aspetto morale delle azioni. Il Luscombe ha poi ragione in quanto, qui, ad A. importa essenzialmente fare una chiara distinzione tra la considerazione morale (e quindi il rapporto tra « peccatum » e « operatio ») e la considerazione sociale-giuridica; ed egli non intende tanto contestare la considerazione sociale-giuridica, quanto mostrare la differenza che corre tra essa e la considerazione morale. È stato rilevato che « è proprio la svalutazione del fenomeno giuridico, ridotto alla pura esteriorità, che permette non solo di introdurre le tecniche di una ragione assoluta ed oggettiva, ma di rendere il ragionamento giuridico rigoroso, tecnico, meccanico » (A. Giuliani, *Abelardo e il diritto*, Milano 1964, pp. 26-27). Se, dunque, si può parlare, per A., di una *svalutazione* del fenomeno sociale-giuridico, per il fatto che egli attribuisce certo maggiore importanza all'interiorità ed alla moralità, si deve anche rilevare che, una volta che si sia stabilito che il diritto e la società si limitano all'aspetto esteriore dell'azione umana, il suo ambito viene riconosciuto per quello che comprende di proprio e di specifico.

[103] *Ger.*, XX, 12.

[104] *Ezech.*, VIII, 12 e *Matt.*, VI, 4.

[105] Testo latino: « Probator et cognitor cordis et renum dicitur Deus, hoc est, quarumlibet intentionum ex affectione animae vel infirmate seu delectatione carnis provenientum » (40, 17-19). Anche se si fa riferimento ai movimenti innati della natura umana, l'uso del termine « intentio » è qui sempre rigoroso; infatti il dire che le « intenzioni » *provengono* da quei movimenti non equivale ad affermare che essi fanno tutt'uno con le intenzioni, bensì soltanto

Dei peccati spirituali o carnali

Sebbene tutti i peccati provengano solo dall'anima e non dalla carne (infatti ci può essere colpa e disprezzo di Dio solo dove c'è la conoscenza di lui e la ragione) tuttavia alcuni peccati si dicono spirituali ed altri carnali, cioè alcuni derivanti dai vizi dell'anima e altri derivanti dall'infermità della carne [106]. E sebbene la concupiscenza come la volontà siano solo stati dell'anima (non possiamo infatti desiderare qualche cosa se non volendo), pure si parla di una concupiscenza della carne così come di una concupiscenza dello spirito. « La carne infatti, dice l'Apostolo, ha desideri contrari allo spirito e lo spirito contrari alla carne » [107], cioè l'anima per il piacere che prova nella carne appetisce cose che tuttavia rifugge e giudica condannabili alla luce della ragione [108].

che essi sono quei moventi nel consenso ai quali si esplica propriamente la « intentio ». Piuttosto ci si poteva aspettare che qui A. usasse il termine « consensus », anziché quello di « intentio »; e ciò attesta che quest'ultimo non è usato soltanto in relazione alle azioni esterne (che seguono), ma anche in relazione ai moti dell'animo (che precedono).

[106] Gregorio Magno, *Moralia*, XXXI, 45, N. 88, P. L. 76, 621.

[107] *Gal.*, V, 17.

[108] In questo breve capitolo A. affronta due *auctoritates* che sembrano contrarie alla dottrina, testé affermata, e secondo la quale il « peccatum » attiene all'anima e pertanto all'ambito che gli uomini « non vedono »; infatti, sostiene A., « non homines de occultis, sed de manifestis judicant » (40, 7-8) e noi possiamo considerare « non animum quem non videmus, sed opus quod novimus » (40, 14-15). Se venisse meno la dottrina che riferisce il peccato all'anima, cadrebbe anche la distinzione di morale e diritto. Ora le due *auctoritates* in questione sostengono appunto che ci sono dei « peccata carnalia » i quali pertanto, collocandosi non « in abscondito », ma « in manifestis », dovrebbero essere oggetto possibile del giudizio non solo di Dio, ma anche degli uomini. La risposta di A. consiste nel ribadire che le espressioni delle *auctoritates* non sono rigorose, mentre, in linguaggio rigoroso, tutti i peccati sono « animae tantum, non carnis » (40, 21). Egli anzi coglie l'occasione per affermare che « ibi quippe culpa et contemptus Dei esse potest ubi eius noticia et ratio consistere habet » (40, 21-23).

Perché Dio è detto scrutatore del cuore e dei reni [109]

Secondo quanto abbiamo detto or ora sulla concupiscenza della carne e sulla concupiscenza dello spirito, Dio fu chiamato scrutatore del cuore e dei reni, cioè conoscitore delle intenzioni o dei consensi che da quelle derivano [110]. Noi invece che non siamo in grado di discutere e di giudicare ciò, rivolgiamo il nostro giudizio massimamente alle azioni e puniamo non tutte le colpe quanto le opere e ci industriamo di colpire in ognuno non tanto quello che è dannoso al suo spirito, quanto quello che può nuocere agli altri; così preveniamo i danni pubblici più che correggere gli individuali, secondo quanto ha detto anche il Signore a Pietro: « Se il tuo fratello ha peccato contro di te, prendilo da parte tra te e lui solo » [111]. Che vuol dire « se avrà peccato contro di te », e quasi non contro un altro? forse che dobbiamo correggere e punire più le ingiurie fatte a noi che quelle fatte agli altri? Assolutamente no. Ha detto « se avrà peccato contro di te » perché evidentemente quello che fa ti può corrompere per mezzo dell'esempio. Uno infatti pecca quasi soltanto in sé quando la sua colpa, non essendo conosciuta, non rende reo che lui e per quanto sta in lui non trascina al male gli altri attraverso l'esempio. Ma anche se non c'è nessuno che imiti la sua cattiva azione, e nemmeno vi sia

[109] Cfr. *Prov.*, XXIV, 12; *Sal.*, VII, 10; *Ger.*, XI, 20; XVII, 10; XX, 12 ecc.

[110] Testo latino: « hoc est inspector intentionum vel consensuum inde provenientium » (42, 4-5). Qui A. usa i due termini « intentio » e « consensus » insieme e ad attestare l'identità del significato li collega con un « vel ». Ma la dualità dei termini usati deriva anche dai due termini presenti nella *auctoritas* biblica che parla di « cuore » e « reni » in corrispondenza con la concupiscenza dello spirito e la concupiscenza della carne. Sicché si può dire che A. voglia esprimere anche terminologicamente il passaggio dalla dualità della *auctoritas* all'unità della sua concezione del « peccatum », in cui « consensus » e « intentio » fanno tutt'uno e tengono il posto centrale. Questo intento offre un altro motivo per la collocazione in questo punto del capitolo precedente.

[111] *Matt.*, XVIII, 15.

chi la conosca, tuttavia presso gli uomini deve essere castigata l'azione più che la colpa dell'animo, perché quella poté costituire una sfera più ampia di offesa e divenire, attraverso l'esempio, più pericolosa che la colpa nascosta dell'animo. Pertanto tutto ciò che può essere di rovina comune, o che può tornare di pubblico detrimento, dev'essere punito con un castigo più grave; ciò che costituisce poi una più larga offesa merita nella considerazione umana una pena più grave e uno scandalo maggiore degli uomini incorre in un supplizio maggiore tra di essi, anche se preceduto da una colpa più leggera. Mettiamo per esempio che uno abbia violato una donna unendosi a lei in chiesa; quando questo fatto giungerà alle orecchie del popolo, si scandalizzano non tanto per la violazione della donna, vero tempio di Dio, quanto per la profanazione del tempio di pietra; invece è più grave far violenza alla donna che alle pareti del tempio, cioè è più grave portare ingiuria ad un essere umano che ad un luogo. Noi, si sa, puniamo con pena maggiore gli incendi delle case che il commettere fornicazione, mentre dinnanzi a Dio questo è ritenuto molto più grave di quello.

Tutto ciò si fa non tanto secondo dovere di giustizia quanto seguendo un criterio di opportunità sociale per provvedere, come s'è detto, alla utilità comune, prevenendo i danni pubblici [112]. Infatti spesso peccati minimi

[112] Testo latino: « Et haec quidem non tam iusticiae debito quam dispensationis aguntur temperamento, ut, quemadmodum diximus, publica preveniendo damna communi consulamus utilitati » (44, 3-5). Come si vede A. non distingue propriamente i due campi considerando morale od etico il primo e giuridico il secondo; la distinzione corre piuttosto tra il « debitum iusticiae » ed il « temperamentum dispensationis » o la « communis utilitas ». Per questo non è scorretto dire che A. forse si riferisce piú che al campo del diritto in senso stretto e tecnico, al campo di una morale sociale, che, in ogni modo, si distingue nettamente da quella morale « pura » che è la morale che vale ed è applicata da Dio. Che non si faccia qui riferimento al diritto in senso stretto si ricava anche dal fatto che le fonti a cui A. risale per la determinazione e regolazione della « communis utilitas » sono i « penitenziali » che hanno un carattere composito etico-religioso ed etico-giuridico e la stessa « commotio populi » che si rifà ad una modalità dell'etica che si può proprio indi-

sono puniti con pene maggiori perché ci si attiene non tanto all'equilibrio della giustizia esaminando quale colpa abbia preceduto l'azione, quanto piuttosto ad un criterio di prudente preveggenza pensando agli inconvenienti che potrebbero derivare dall'azione, se fosse punita in modo leggero. Lasciando perciò le colpe dell'animo al giudizio divino, perseguiamo col nostro i loro effetti, su cui ci è possibile emettere un giudizio, e seguiamo a tale riguardo il senso dell'opportunità, cioè ci atteniamo più a un criterio di prudenza, come s'è detto, che alla pura giustizia [113]. Dio invece fissa la pena di ciascuno secondo l'entità della colpa e tutti coloro che lo disprezzano in eguale misura vengono poi puniti con eguale pena, di qualunque condizione siano o qualunque professione esercitino [114]. Supponiamo infatti che un monaco ed un laico diano egualmente assenso alla fornicazione. Se il pensiero di colui che è laico è così acceso che, nemmeno nel caso in cui fosse monaco, egli si asterrebbe per rispetto di Dio da questa turpe azione, egli merita evidentemente la stessa pena del monaco. Così, si deve pensare anche di due dei quali uno peccando in pubblico dia scandalo a molti e faccia opera di corruzione col suo esempio, mentre l'altro pecchi di nascosto recando danno solo a se stesso. Se infatti colui che pecca di nascosto ha lo stesso proposito e lo stesso disprezzo di Dio del primo e il fatto che egli non corrompe gli altri è determinato più dalle circostanze che non perché egli lo

care come « morale sociale ». Comunque, per quanto riguarda, insieme, la svalutazione e la considerazione positiva di quest'ambito, vale quanto si è accennato nella nota 102.

[113] Testo latino: « providentiae rationem magis quam aequitatis adtendentes puritatem » (44, 11-12), ove la distinzione è posta tra « ratio providentiae » e « puritas aequitatis ».

[114] Esplicito riferimento negativo ai « penitenziali » i quali, nell'assegnare le penitenze in modo tariffario, facevano sempre distinzione tra il laico ed il monaco, o tra il laico ed il sacerdote; per esempio: « Si presbyter aut diaconus pro ebrietate vomitum facit, XL dies poeniteat; si laicus pro ebrietate vomitum facit, XV dies poeniteat » (voce « Pénitence », in *Dict. Théol. Cath.*). Il giudizio di Dio non segue tale criterio.

sacrifichi al rispetto di Dio, egli che non controlla nemmeno se stesso per rispetto di Dio, di fronte a Dio è certamente reo di eguale peccato. Dio infatti nella rimunerazione del bene e del male guarda solo all'animo, non agli effetti delle azioni, non tien conto di ciò che proviene da colpa o dalla nostra buona volontà ma giudica l'animo stesso nello scopo del suo tendere, non nell'effetto dell'atto esterno [115]. Infatti le azioni che, come s'è detto, sono comuni egualmente ai cattivi ed ai buoni in sé sono del tutto indifferenti e si devono dire buone o cattive solo secondo l'intenzione di colui che le compie, evidentemente non perché il bene o il male consistano nel compierle, ma perché vengono compiute bene oppure male, cioè secondo l'intenzione con cui devono compiersi o meno [116]. Infatti

[115] Testo latino: « Solum quippe animum remuneratione boni vel mali, non effecta operum, Deus adtendit, ne [lezione migliore: *nec*] quid de culpa vel de bona voluntate nostra proveniat pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis, diiudicat » (44, 26-30).

[116] Testo latino: « non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ea intentione qua convenit fieri, aut minime » (44, 32 - 46, 1); ove l'espressione « convenit fieri » indica che l'intenzione non è l'unico elemento da considerare, dal punto di vista etico-religioso, ma che bisogna aggiungere anche la corrispondenza oggettiva dell'intenzione al comando o al divieto divino. Nell'età di A. la discussione riguardante il grado di imputabilità delle azioni e l'esclusione della loro colpevolezza era largamente diffusa; si veda per esempio una delle posizioni riferite dalle *Sententiae Anselmi*: « Sunt qui aliter de peccato sentiant; nam dicunt omnes actus per se indifferentes esse, id est neque bonos neque malos, formatos autem bonos vel malos esse, et quidem actus tam corporis quam anime intelligunt... Intentio enim forma est actuum, quae si bona est et actus bonus est; si mala, malus » (F. Bliemetzrieder, *Anselm von Laon*, p. 71; cfr. anche R. Blomme, op. cit., pp. 14-20). Furono molti tuttavia coloro che, richiamando indicazioni della tradizione patristica, sostennero che alcune azioni dovevano ritenersi « per se mala ». A. ha affrontato questo problema, oltre che nell'*Ethica*, anche nella *Expositio ad rom.*, (I, P. L. 178, 810AB), nel *Dialogus* (2025-7, p. 177; 3160-5, p. 161) e nel *Sic et non* (c. 143 e 157, P. L. 178, 1588-1590, 1607-1609). L'autore del *Commentarius Cantabrigensis* (ed. Landgraf, Notre Dame, Indiana, 1937-45) che appartiene alla scuola di A. e segue la dottrina del maestro, rileva che egli era persuaso che al suo tempo fosse ancora largamente diffusa una mentalità giudaica, eccessivamente attenta, appunto, alle azioni esteriori (op. cit., VI, 775). L'attacco contro la dottrina sostenuta da A. è documentato, invece, sia nei *Capitula haeresum* (c. 13, P. L. 182, 1054B) sia nella *Epistola* 188 (P. L. 182, 353C) di S. Bernardo. Il concilio di Sens condannò A. per aver sostenuto « quod neque opus... peccatum sit » (*Capitulum XIX*. ed. Leclercq in « Revue bénédictine » LXXVIII, 1968, 104); ma A. nella *Confessio fidei* (P. L. 178, 107) respinse l'accusa.

S. Agostino ci ricorda che è buona cosa che il male stesso ci sia poiché Dio si serve di esso in bene né altrimenti che così permette che esista, sebbene tuttavia esso non sia un bene per se stesso [117]. Quando dunque [118] chiamiamo buona l'intenzione di colui che opera e buona anche la sua azione distinguiamo evidentemente due cose, cioè l'intenzione e l'azione, ma è unica la loro bontà ed è quella dell'intenzione; così se diciamo buono un uomo e il figlio di un uomo buono, ci rappresentiamo due uomini, ma non due bontà. Come dunque un uomo si dice buono per la sua propria bontà, mentre quando si dice buono il figlio di un buon uomo si mostra che non ha in sé nulla di buono

[117] Agostino, *Enchiridion* c. XI e XXVII (P. L. 40, 236 e 245); *De civitate Dei*, XXII, 1, n. 2 (P. L. 41, 751).

[118] Qui il testo espone una fase importante della discussione intercorsa tra A. ed i sostenitori della validità morale dell'azione. A. sostiene che, anche se si dice buona l'azione, essa non è buona per se stessa, come avviene appunto per l'intenzione, ma è buona soltanto in via derivata, e cioè in quanto deriva da una buona intenzione. Insomma il rapporto che corre tra l'intenzione e l'azione è analogo al rapporto che corre tra un uomo e suo figlio oppure tra un uomo e la sua volontà: in generale, tra un principio e ciò che da esso deriva. L'obiezione che viene avanzata per prima riguarda il riconoscimento che il bene costituito dall'azione, anche se derivato, è pur sempre un bene; e un bene aggiunto ad un bene vale di piú di un bene solo. La risposta di A. accetta la conclusione, ma non rispetto all'ambito morale; egli distingue cioè l'ambito dell'essere da quello del dover essere; nell'ambito dell'essere, sia l'intenzione che l'azione possono essere considerate come beni; e pertanto l'azione può esser considerata un bene in più rispetto all'intenzione; ma la prospettiva del « merito » e della remunerazione » rispetto a Dio, la prospettiva cioè della morale non conferisce al bene dell'azione un valore morale ulteriore rispetto a quello dell'intenzione. E poiché agli esempi addotti da A. gli avversari oppongono che egli parla di esseri inanimati come buoi e cavalli, il maestro palatino risponde che anche l'azione è per sé inanimata. Il capitolo si conclude con un esempio che doveva colpire in modo molto sottile gli avversari sostenitori della morale ascetica che facevano causa comune con i legalisti: un esempio attraverso il quale la rivalutazione dell'azione esterna si tramutava in rivalutazione della ricchezza per il merito morale e per la salvezza.

per se stesso, così l'intenzione di chicchessia si chiama buona per se stessa, mentre l'azione non si chiama buona per se stessa ma perché deriva e procede da una buona intenzione. Unica è dunque la bontà per cui si dice buona tanto l'intenzione quanto l'azione, come unica è la bontà per cui si dice buono un uomo e il figlio di un uomo buono, come unica è la bontà per cui di dice buono un uomo e buona la sua volontà.

Quanti dunque son soliti obbiettare che anche la realizzazione dell'intenzione è degna di rimunerazione o che è almeno valevole per un accrescimento della remunerazione stessa, vedano un poco quanto è sciocca la loro obbiezione. Essi dicono che la buona intenzione e l'effetto della buona intenzione sono due beni e che un bene aggiunto ad un bene deve valere qualche cosa di più che un bene solo. A costoro io rispondo: se ammettiamo che la totalità dei due beni valga di più che uno solo di essi, siamo forse costretti per questo ad ammettere che quella totalità sia degna di maggior rimunerazione? Niente affatto. Infatti vi sono molte cose sia animate che inanimate, il cui insieme e la cui molteplicità sono utili a più scopi di quanto possa esserlo ognuna delle cose comprese in quella molteplicità, all'insieme delle quali tuttavia non spetta proprio alcuna rimunerazione. Ecco degli esempi: un bue aggiunto ad un bue, a un cavallo, oppure legno aggiunto a legno o a ferro, sono certamente cose buone e il loro insieme vale di più che ognuna di esse presa per sé, sebbene tuttavia tale molteplicità non richieda per sé alcun aumento di rimunerazione. Veramente, tu dirai, è proprio così, ma perché sono esseri di tal natura che non possono meritare, essendo privi di ragione. E forse che la nostra azione ha la ragione per poter meritare? No certo, dirai; eppure si dice che l'azione è meritoria perché ci fa degni di merito cioè di rimunerazione o almeno di un aumento di essa. Ma più sopra abbiamo stabilito che ciò dev'essere escluso ed eccoti i motivi, oltre quelli già esposti, per cui si deve escludere. Due uomini hanno lo stesso proposito, quello cioè di edificare delle case per i poveri; uno dei due conduce a termine l'opera dettatagli dalla sua pietà, mentre l'altro, essendogli stato rubato con violenza il danaro che aveva messo da parte allo scopo, non può più condurre a termine il suo proposito senza che perciò intervenga alcuna sua colpa, ma solo in conseguenza di un impedimento postogli dalla violenza [119]. Forse che ciò che è stato fatto esternamente poté diminuire il suo merito presso Dio o la malizia di un altro poté rendere meno accettabile a Dio colui che fece in onore di Dio tutto quanto gli fu possibile? Altrimenti la quantità di danaro potrebbe rendere chiunque più meritevole e più degno, nel caso appunto in cui essa potesse essere valevole per il merito o per l'aumento del merito e nel caso che gli uomini potessero diventare più buoni quanto più fossero ricchi, potendo per la loro ricchezza tradurre più facilmente in atto gli atteggiamenti della loro pietà. Ma pensare una cosa simile, che cioè le ricchezze possano contribuire in qualche cosa alla vera felicità, oppure alla dignità dell'anima, e possano detrarre alcunché ai meriti dei poveri, è segno di inarrivabile pazzia. Se il possesso dei beni terreni poi non può rendere migliore l'anima, non può nemmeno renderla più cara a Dio, né può acquisirle merito alcuno per la vita beata.

Della rimunerazione delle opere esteriori

Con ciò tuttavia non si vuol negare che in questa vita si attribuisca qualche importanza a simili azioni buone o cattive; ciò avviene affinché per la retribuzione presente, attraverso il premio o il castigo, l'uomo si senta più incitato a compiere il bene o più distolto dal compiere il male; e affinché gli uni prendano esempio dagli altri nel fare ciò che conviene o nell'evitare ciò che è sconveniente [120].

119 Cfr. Abelardo, *Theologia 'Scholarium'*, (ed. Cousin, *Abaelardi Opera* II, 147-148).

120 Più che un capitolo a sé, questa è la conclusione della precedente trattazione che, riservando il giudizio puramente morale alla sola intenzione, non escludeva una considerazione di etica sociale per

Dio e l'uomo uniti in Cristo non costituiscono una unità migliore del solo Dio

Finalmente, per ritornare a quanto sopra, dove s'è detto che un bene aggiunto a un bene costituisce qualche cosa di migliore che uno qualunque dei due beni preso da solo, poni bene attenzione di non tirarne la conseguenza di dire che Cristo, cioè Dio e l'uomo unitisi in una persona, sia qualcosa di meglio della divinità o della umanità del Cristo prese ciascuna per sé, cioè della divinità stessa unita all'uomo o dell'umanità assunta da Dio. Si sa infatti che in Cristo sia l'umanità assunta che la divinità assumente sono un bene e che le due sostanze non possono intendersi che come buone; come in ogni uomo è buona tanto la sostanza corporea quanto la sostanza spirituale sebbene la bontà del corpo non abbia alcun rapporto con la dignità o col merito dell'anima [121]. Ma chi, in fin dei conti, oserebbe preferire quell'unità che si chiama Cristo, cioè Dio e l'uomo insieme, o qualunque altra molteplicità di cose, a Dio, come se qualche cosa potesse essere migliore di colui che è il sommo bene e da cui tutti gli esseri hanno quanto posseggono di bene? Sebbene infatti per fare qualche cosa alcuni esseri siano talmente necessari a Dio da sembrare che Egli non possa agire senza di loro, servendosene come di ammenicoli o di cause primordiali, tuttavia nulla si può dire migliore di Dio, quale che sia la grandezza delle cose. Sebbene infatti sia certa la pluralità delle cose buone così che la bontà esista in molti esseri, non si può tuttavia parlare di una maggiore bontà; così se la scienza arricchisce le menti di molti, o se cresce il numero delle scienze, non si

l'azione esterna. Del resto due dei cinque manoscritti dell'*Ethica* mancano della intitolazione di questo come di altri capitoli.

[121] A., pur rivendicando all'anima una dignità preminente nell'uomo, specialmente in ordine alla moralità di cui l'anima è il principio, non intende affiancarsi alla corrente monastica dell'ascetismo nel negare la bontà della sostanza corporea; il suo spiritualismo non giunge pertanto fino ad opporre il corpo all'anima, in modo da identificare il primo con il male ed il peccato.

può concludere per questo che la scienza di ognuno cresca così da diventare maggiore di prima [122]. Così essendo Dio la bontà in sé poiché crea molte cose che se sono e se sono buone lo devono a lui, la bontà per opera di Dio passa in molti esseri così che il numero delle cose buone è maggiore; tuttavia nessuna bontà si può preferire o anche solo eguagliare alla sua bontà. La bontà c'è nell'uomo e c'è in Dio e pur essendo molte le sostanze cioè le nature a cui si unisce la bontà, tuttavia la bontà di nessuna di queste può essere preferita o eguagliata alla bontà divina e perciò nulla si può dire migliore di Dio, nulla si può qualificare come bene maggiore o eguale a Dio [123].

Molti beni non sono migliori di un solo bene

Quanto invece al rapporto fra intenzione ed azione sembra che non si possa stabilire alcuna molteplicità di beni o di cose buone. Infatti quando si dice buona l'intenzione e buona anche l'azione in quanto procede da una buona intenzione, si designa soltanto la bontà dell'intenzione; qui il termine bene non va preso nello stesso significato così che si possa parlare di più beni. Quando, per esempio, diciamo che l'uomo è semplice, e che è semplice un discorso, non per questo ammettiamo che queste siano più cose semplici; infatti questo termine « semplice » si prende nel primo caso in un significato e nel secondo in un altro. Nessuno

[122] La distinzione a cui A. si richiama è quella che corre tra il moltiplicarsi di uno stesso grado di una qualità in più esseri e la crescita di intensità o di grado della stessa qualità. Egli sostiene che, come l'estendersi di un certo grado della scienza in molte menti non aumenta il grado o l'intensità della scienza stessa, così l'estendersi della bontà da Dio alla molteplicità delle creature non aumenta il grado o l'intensità della bontà che risiede in Dio.

[123] A. guarda dunque al rapporto tra l'intenzione e l'azione esterna come ad una relazione produttiva ed efficiente, non come ad una relazione aggiuntiva e di somma intensiva o qualitativa. Forse il significato di questa applicazione al campo teologico della dottrina degli avversari aveva l'intento, nella mente di A., di mostrar loro a quali pericolose conseguenze la valutazione positiva dell'azione avrebbe potuto condurre.

dunque voglia costringerci, quando ad una buona intenzione tenga dietro una buona azione, ad ammettere che un bene si aggiunge ad un altro bene, come se esistessero più beni, in proporzione dei quali deve crescere la rimunerazione; infatti, come si è osservato, non possiamo dire giustamente più beni quelli ai quali non si può applicare in modo univoco il termine di bene [124].

L'azione è buona per la buona intenzione

L'intenzione la chiamiamo buona, cioè retta, per se stessa; l'azione invece la diciamo buona non perché implichi qualche cosa di bene in se stessa, ma perché procede da una buona intenzione. Perciò se un uomo compie la stessa azione in tempi diversi, ispirandola però ad intenzioni diverse, la sua azione si dice in un caso buona e nell'altro cattiva; così sembra che egli muti in ordine al bene ed al male; al modo stesso questa proposizione « Socrate è seduto », o piuttosto la comprensione intellettiva di essa diventa vera o falsa a seconda che Socrate sia seduto, o stia in piedi. Questo mutamento da verità a falsità Aristotele dice che avviene non già perché ciò che si muta circa il vero o il falso assuma qualche cosa col mutare, ma perché l'oggetto cui si riferisce, cioè Socrate, muta in se stesso, dallo star seduto allo stare in piedi e viceversa [125].

124 Qui A. fa valere la sua conoscenza della logica e nega che il termine « bene » sia applicato all'intenzione ed all'azione esterna in modo univoco.

125 Boezio, *In Categorias Aristotelis l. IV*, De oppositis, P. L. 64, 278D-279A ecc.; cfr. Abelardo, *Logica Ingredientibus, Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, ed. Geyer, I, pp. 281-284. Come nel caso della proposizione « Socrate è seduto », il punto di riferimento non è costituito dalla proposizione e da ciò che si muta in essa, ma dal mutamento che interviene nella « res subiecta », così nel caso dell'azione che si collega a due diverse intenzioni, il punto di riferimento non è costituito dal mutamento che avviene nelle azioni, ma da quello che interviene nella intenzione. Insomma, come il mutamento nella proposizione non spiega se stesso e non è il mutamento reale, ma rinvia al mutamento che avviene nella « res subiecta », così il mutamento nelle azioni non spiega se stesso e non è nemmeno un mutamento reale, ma rinvia al mutamento nelle intenzioni.

Da che cosa l'intenzione si deve dire buona

Alcuni ritengono che l'intenzione sia buona cioè retta quando uno crede di agire bene e ritiene che quello che fa sia gradito a Dio, come quelli che perseguitavano i martiri, dei quali si dice nel Vangelo: « Viene l'ora che chi vi uccide pensa di rendere ossequio a Dio » [126]. Commiserando l'ignoranza di costoro l'Apostolo dice: « Rendo loro testimonianza, perché hanno zelo di Dio, ma non secondo scienza » [127]; cioè hanno molto fervore ed entusiasmo nel compiere quelle azioni che essi credono che siano conformi al volere di Dio; ma poiché si ingannano in questo fervore ed entusiasmo del loro spirito, la loro intenzione è erronea, né l'occhio del cuore è semplice così da poter vedere con chiarezza, così cioè da guardarsi dall'errore. Pertanto il Signore, con molta precisione, distinguendo le azioni secondo l'intenzione buona o cattiva, chiamò l'occhio della mente, cioè l'intenzione, « semplice », quasi scevra di macchia e capace di vedere con chiarezza, oppure invece « tenebrosa »; disse infatti: « Se il tuo occhio sarà semplice, tutto il tuo corpo sarà splendente » [128]; cioè se l'intenzione sarà retta tutto il complesso delle opere che da essa derivano e che si potranno vedere come fossero cose corporee, saranno degne della luce, cioè buone; e viceversa. Perciò l'intenzione non si deve dire buona perché sembra buona, ma perché inoltre è realmente buona così come si ritiene che sia, nel caso cioè in cui, credendo che piaccia a Dio ciò a cui essa

126 *Giov.*, XVI, 2.

127 *Rom.*, X, 2.

128 *Matt.*, VI, 22 e *Luca*, XI, 34. A questo passo evangelico si riferiscono varie glosse della scuola di Laon; eccone una: « Lucerna corporis tui (id est totius tuae operationis) est oculus tuus (id est intentio). Si oculus (intentio) tuus fuerit simplex (pura et recta) totum corpus tuum lucidum erit (etsi coram hominibus aliquid imperfectionis habere videaris) (Si perversa intentio praecesserit, pravum opus sequatur, etsi aliquando iustum videatur) », (*Glossa interlinearis*, Lyon 1590, t. V, 858).

tende, non sia affatto ingannata in questa sua convinzione. Altrimenti anche gli stessi infedeli compirebbero opere buone al pari di noi, dal momento che anch'essi sono convinti, non meno di noi, di salvarsi per mezzo delle loro azioni o di piacere a Dio [129].

Non c'è peccato che contro coscienza

Uno potrebbe tuttavia chiedere [130] se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui credevano di piacere a Dio; o se poterono tralasciare senza peccato ciò che ritenevano non si dovesse in alcun modo tralasciare. Secondo quanto abbiamo detto precedentemente, che cioè il peccato è « disprezzo di Dio » o « un acconsentire

[129] È necessaria, dunque, una conformità oggettiva dell'intenzione, cioè la sua corrispondenza al volere ed alla legge posta da Dio; perciò l'intenzione è elemento necessario, ma non sufficiente per la bontà morale; infatti essa può essere erronea ed illusoria, oppure retta.

[130] Per un lato, pare che qui prosegua naturalmente il discorso sugli infedeli iniziato con l'ultima proposizione del capitolo precedente. D'altra parte però si verifica un notevole mutamento di materia, in quanto col capitolo precedente si chiude la trattazione sull'intenzione che è connessa con l'indagine sull'azione esterna, a sua volta considerata nel quadro di ciò che propriamente è il « peccatum» e di ciò che da esso si distingue. Ora, invece, il discorso sta per aprirsi alla considerazione dei molti modi in cui il termine peccato viene usato in modo non rigoroso; e quasi a preambolo di questa parte della trattazione si torna a ribadire che, in senso rigoroso, non c'è peccato contro coscienza, o, che è lo stesso, che il peccato comporta sempre « conscientia » e « ratio ». Ora che il peccato comporti « conscientia » e « ratio » è una semplice esplicazione della definizione rigorosa di « peccatum »; esso comporta il « consensus » come partecipazione dell'anima e quindi come presenza di piena coscienza. Ma il passaggio che qui si propone pare anche suggerire un sottile movimento dialettico, nel senso che, se da una parte l'intenzione non può dirsi buona per il suo semplice accordo con la coscienza, ma deve avere riscontro nella dimensione oggettiva del comando divino, dall'altra non si può avere peccato per il semplice contrasto con la norma oggettiva del comando divino, senza la presenza di « conscientia » e « ratio »; come a dire anche che la coscienza, mentre è necessaria per il peccato, non è sufficiente per il conseguimento del bene. Per l'esame della questione del giudizio di coscienza cfr. R. Blomme, op. cit., pp. 144-147.

a ciò a cui si crede che non si dovrebbe acconsentire », non possiamo dire che essi in tal caso abbiano peccato, né che l'ignoranza di qualcuno, come anche il fatto di essere infedele (per cui uno non si può salvare) sia peccato [131]. Quelli che non conoscono Cristo e che perciò respingono la fede cristiana, perché la ritengono contraria a Dio, quale disprezzo di Dio manifestano mai in un'azione che compiono proprio in onore di Dio, per mezzo della quale pensano anzi di fare cosa buona? Tanto più poi che l'Apostolo dice: « Se il nostro cuore non ci rimprovera, abbiamo fiducia presso Dio » [132]; come a dire che quando non andiamo contro la nostra coscienza temiamo invano di essere giudicati colpevoli davanti a Dio. Ma se la loro ignoranza non si deve attribuire loro a peccato, come mai il Signore prega così per coloro che lo crocifiggono: « Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno » [133]? o come mai Stefano, ammonito da quest'esempio, prega così per coloro che lo lapidano: « O Signore, non imputar loro ciò a peccato » [134]? Non sembra infatti che ci sia motivo di perdono nel caso che non vi sia stata precedentemente colpa; infatti perdonare non suole avere altro significato che condonare la pena meritata dalla colpa. Stefano inoltre chiama chiaramente « peccato » un'azione derivante da ignoranza.

In quanti modi si dice il termine peccato

Ma per rispondere più esaurientemente a quanto ci viene opposto, bisogna precisare che il termine « peccato » si può intendere in diversi modi [135]; propriamente tuttavia si dice

[131] La stessa questione viene posta da A. nella *Expositio in epist. ad rom.* (V, 13, 14, P. L. 178, 950C-951A, 959B-D), ma con un rinvio all'*Ethica* per la sua soluzione.

[132] *I Giov.*, III, 21.

[133] *Luca*, XXIII, 34.

[134] *Atti*, VII, 59.

[135] Cfr. Abelardo, *Expositio in epist. ad rom.*, II (P. L. 178, 866BC). Qui si passa all'esame dei molti modi in cui il termine « peccatum » viene usato nelle *auctoritates*; e poiché il linguaggio comune e non rigoroso in esse adottato deve essere corretto alla luce

peccato lo stesso « disprezzo di Dio o il consenso al male », come s'è detto sopra. Dal peccato inteso in questo senso sono esenti i fanciulli e coloro che sono idioti per natura; costoro infatti non possono meritare perché privi di ragione; niente si può perciò imputare loro a peccato e si salvano solo mediante i sacramenti [136]. Peccato si dice anche la « vittima per il peccato », secondo quanto l'Apostolo dice del Cristo quando afferma che egli divenne il peccato [137]. Anche « la pena del peccato » si chiama peccato o maledizione, come quando diciamo che il peccato viene rimesso, cioè che la pena viene condonata e che il Signore Gesù Cristo portò i nostri peccati, cioè la pena dei nostri peccati o le pene da essi derivanti. Ma quando diciamo che i bambini hanno il peccato originale o che noi tutti, secondo l'Apostolo [138], abbiamo peccato in Adamo, è come si dicesse che dal suo peccato è derivata la nostra pena cioè la sentenza della nostra condanna. Talora poi diciamo peccati anche « le stesse azioni peccaminose » come pure ciò che non facciamo o non vogliamo rettamente. Che vuol dire infatti che uno ha compiuto un peccato, se non che ha tradotto in pratica l'effetto del peccato? Non c'è da meravigliarsi dal momento che, al contrario, chiamiamo azioni gli stessi peccati, secondo il detto di Atanasio: « Renderanno conto delle loro azioni e quelli che hanno operato il bene andranno alla vita eterna, e quelli che hanno operato il male al fuoco eterno » [139]. Cre vuol dire « delle loro azioni »? Vuol dire forse che Dio deve pronunciare un giudizio solo su quello

di un linguaggio più preciso, A. indica volta per volta il significato che deve essere riferito alle proposizioni delle *auctoritates* in base alla definizione rigorosa di « peccatum » già stabilita fin dall'inizio dell'*Ethica*. La « ratio » logica viene qui rigorosamente applicata anche nei confronti della massima *auctoritas* della Bibbia e il suo linguaggio oscillante e impreciso viene elevato a una rigorosa espressione concettuale.

[136] Cfr. Abelardo, *Expositio in epist. ad rom.*, I e II (P. L. 178, 810C, 866D ss.).

[137] *II Cor.*, V, 21; cfr. *Gal.* III, 13.

[138] *Rom.*, V, 12, 19; *I Cor.*, XV, 22

[139] Pseudo-Atanasio, *Symbolum 'Quicumque'* ed. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo 1965, p. 42.

che hanno compiuto nelle loro azioni e che avrà rimunerazione maggiore colui che avrà più operato? O vuol dire forse che è immune da condanna colui che non condusse ad effetto ciò che intenzionalmente volle, come fu del diavolo stesso che non ottenne l'effetto di ciò che volle col desiderio? Mai più. Dicendo « delle loro azioni » intende dire del consenso a ciò che stabilirono di compiere, cioè dei peccati che presso Dio si giudicano come già tradotti in azione; Dio infatti punisce i peccati come noi puniamo le azioni. Quando poi Stefano chiama peccato quello che i Giudei per ignoranza commettevano contro di lui, intese chiamare peccato la pena stessa che egli soffriva per il peccato dei progenitori e le altre pene da quella derivanti; oppure chiamò peccato la ingiusta azione che essi compivano col lapidarlo. Egli pregava che ciò non venisse loro imputato cioè che per questo non fossero puniti nemmeno di pene corporali. Spesso infatti Dio colpisce alcuni nella vita presente con pene corporali sebbene nessuna loro colpa lo richieda; e tuttavia non agisce senza una causa come quando manda anche ai giusti dei dolori per purificarli e provarli o quando lascia che alcuni siano angustiati da qualche afflizione, perché poi ne siano liberati e ne venga a lui gloria per il beneficio concesso, come avvenne del cieco nato di cui egli stesso disse: « Né lui, né i suoi genitori hanno peccato perché nascesse cieco, ma perché in lui si manifestassero le opere di Dio » [140]. Chi potrebbe negare che a volte con i genitori malvagi furono esposti a pericoli e a sofferenze per loro colpa i figli innocenti, come accadde a Sodoma [141], e spesso accade in molti altri popoli, affinché i cattivi fossero maggiormente atterriti dall'essere più generale il castigo? Il beato Stefano, considerando diligentemente ciò, pregava che il peccato, cioè la pena che egli subiva da parte dei Giudei o quello che essi facevano non rettamente non fosse loro imputato, cioè che non fossero perciò puniti nemmeno con pene corporali.

[140] *Giov.*, IX, 3.

[141] Cfr. *Gen.*, XIX.

Questo stesso giudizio aveva espresso il Signore col dire: « Padre, perdona loro » [142], cioè non punirli per quello che fanno contro di me, nemmeno con pena corporale; questa avrebbe potuto essere loro inflitta ragionevolmente, anche ammesso che non ci fosse stata in loro precedentemente colpa di sorta, allo scopo che gli altri e loro stessi, vedendo ciò, si accorgessero di non aver agito bene in quel caso, appunto desumendolo dalla pena da cui erano colpiti. Ma era conveniente che il Signore con l'esempio di questa sua preghiera ci esortasse alla virtù della pazienza ed alla pratica del più grande amore, così da darci praticamente esempio col suo atto di ciò che ci aveva insegnato a parole, cioè di pregare anche per i nemici [143]. Se disse dunque « Perdona », non lo disse quasi alludendo ad una colpa precedente o al disprezzo di Dio di cui essi si sarebbero resi colpevoli, ma lo disse a riguardo della pena da applicarsi e che avrebbe potuto seguire non senza ragione, come abbiam detto, anche se non era intervenuta precedentemente una colpa. Così toccò al profeta che mandato contro Samaria si comportò in ordine al cibo contro il comando di Dio [144]; in ciò tuttavia senza aver commesso nulla che volesse significare disprezzo di Dio fu ingannato da un altro profeta; tuttavia la sua innocenza fu colpita con la morte non per una sua colpa quanto per essere egli incorso in un'azione proibita: « Dio infatti, come ricorda san Gregorio, talora muta il parere, ma non muta mai il suo decreto » [145]; ossia spesso stabilisce di non tradurre in atto ciò che aveva stabilito di imporre o di minacciare per un qualsiasi motivo. Ma il suo decreto rimane fisso, cioè non manca mai di aver effetto ciò che nella sua prescienza egli stabilisce di fare. Cambiò parere, come abbiam detto, quando non persistette fino in fondo nel comando dato ad Abramo per l'uccisione del figlio [146] e nella minaccia fatta agli abitanti di Nivive [147]; e così il profeta, di cui s'è detto sopra, cui il Signore aveva proibito di mangiare durante il viaggio, pensò che Dio avesse mutato il suo parere ed ebbe timore di compiere un'azione malvagia se non avesse ascoltato il consiglio di un altro profeta che gli si presentava come mandato dal Signore per ristorare la sua stanchezza col cibo. Nella sua azione non ci fu dunque colpa, poiché egli decise in quel modo di evitare una colpa, né la morte improvvisa gli poté nuocere poiché, quanto a lui, lo tolse alle calamità della vita presente, mentre servì a rendere avvertiti molti i quali videro così un giusto condannato senza colpa ed ebbero prova dell'adempiersi in lui di ciò che altrove si dice al Signore: « Tu o Dio, essendo giusto, disponi tutto con giustizia anche quando condanni colui che non dev'essere punito » [148]. Tu lo condanni, intende, alla morte corporale, non a quella eterna. Come infatti alcuni si salvano senza meriti, come i bambini, e per sola grazia conseguono la vita eterna, così non è assurdo che alcuni sostengano delle pene corporali non meritate; si sa infatti dei bambini morti senza la grazia del battesimo che son condannati ad una morte tanto corporale quanto eterna, come anche di molti ancora che pur innocenti vengono afflitti. Che meraviglia allora se i crocifissori del Signore potevano, per la loro ingiusta azione, sebbene scusati dalla colpa per l'ignoranza, incorrere giustamente in una pena, come si disse, temporale? Perciò fu detto « perdona loro », cioè non infliggere loro la pena in cui per tale azione potrebbero ragionevolmente incorrere.

Come non si può dire propriamente peccato, cioè disprezzo di Dio, quanto costoro fecero per ignoranza e nemmeno l'ignoranza stessa [149], così nemmeno costituisce peccato

[142] *Luca*, XXIII, 34.
[143] *Matt.*, V, 44; *Luca*, VI, 27-28, 35.
[144] *III Re*, XIII, 11-32.
[145] Gregorio Magno, *Moralium in Job lib. XVI*, 10, n. 14, (P. L. 75, 1127B).

[146] *Gen.*, XXII.
[147] *Giona*, III.
[148] *Sapienza*, XII, 15.
[149] R. Blomme (op. cit., pp. 147-154) ha rilevato che in questi passi dell'*Ethica* A. « non è sensibile alla distinzione tra l'ignoranza colpevole o non colpevole » (p. 152) e che « non tiene conto delle diverse specie di ignoranza » (p. 154). Eppure A. mostra, in altri suoi scritti, di conoscere tale distinzione; così, per esempio, nei

l'essere infedeli, sebbene ciò impedisca l'adito alla vita eterna per coloro che sono giunti all'uso della ragione. Per essere condannati è sufficiente non credere al Vangelo, igno-

Problemata scrive: « Quod quidem peccatum ex ignorantia tamquam invincibili plurimum excusabile videtur » (pr. 13, P. L. 178, 695A); e ancora: « Non est contemptor qui nescit quid sit agendum, si non hoc culpa nesciat ipse sua » (*Ad Astrolabium*, in B. Hauréau, op. cit., p. 167). D'altra parte, nella contemporanea scuola di Laon, era molto frequente la distinzione tra i diversi generi di ignoranza, anche se essa era proposta essenzialmente nella disamina del peccato originale; in particolare, in una delle *Sententiae divinae paginae* si legge: « Ignorantia enim alia invincibilis, alia vincibilis. Ignorantia invincibilis provenit ex infirmitate peccati nec est peccatum sed pena peccati; ignorantia vero vincibilis peccatum est, de qua dicitur: ignorans ignorabitur » (R. Blomme, op. cit., p. 66, n. 3). Ma è evidente che A. affronta qui la questione dell'ignoranza, oltre che con riferimento al peccato attuale e non a quello originale (e ciò basterebbe a distinguere la sua posizione da quella della scuola di Laon), con l'intento precipuo di considerare l'ignoranza che è capace di togliere il *proprium* del peccato; si tratta pertanto dell'ignoranza invincibile, come stanno a confermare anche i vari esempi che egli ne adduce; la precisazione, dunque, che poteva certamente essere utile, non doveva però essere ritenuta necessaria. Non v'è comunque dubbio che la vivacità e la forma incisiva dell'affermazione di A. circa l'assenza di colpa dei crocifissori del Cristo dovettero avere un suono abbastanza strano in un periodo in cui le crociate muovevano molti anche con la prospettiva di vendicare la crocifissione del Cristo. Quando comunque gli avversari di A. lo portarono di fronte al concilio di Sens (Guglielmo di S. Teodorico. *Disputatio*, c. 13, P. L., 180, 282BC, *Epistola* 326 in P. L. 182, 532B; *Capitula haeresum*, c. XI, P. L. 182, 1053B) non solo non intesero in forma corretta il testo dell'*Ethica*, ma finirono per attribuire al loro avversario una dottrina del tutto diversa: gli fecero dire cioè che i crocifissori del Cristo non avevano commesso peccato in nessuna forma, mentre, in verità, A., nell'*Ethica*, come rileva Luscombe (p. 63, n. 1) li aveva assolti dalla colpa, cioè dal peccato in senso stretto, ma non dal male in senso più largo. Fu anche l'avere, forse volutamente, equivocato sulla mancata esplicita indicazione dell'ignoranza invincibile da parte di A., che portò alla formulazione della condanna del concilio di Sens il quale accusò il maestro palatino di aver insegnato « quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crocifixerunt, et quod non sit culpae ascribendum quidquid fit per ignorantiam » (*Capitulum IX*, ed. Leclercq, 104). Nella *Confessio fidei*, A. riconosce anzitutto che quando l'ignoranza è frutto della nostra negligenza (quando cioè si tratta di ignoranza vincibile) ci può essere colpa anche con l'ignoranza (« Multa quoque per ignorantiam facta culpae sunt ascribenda... Maxime cum negligentia nostra contingat nos ignorare, quae nobis necessarium erat praenosse », in Cousin, *Abaelardi Opera*, II, p. 721); in particolare dichiara: « Crucifixores Christi in ipsa cruci-

rare Cristo, non accostarsi ai sacramenti della chiesa, anche se ciò si faccia non per malizia, ma per ignoranza. Di essi la Verità dice: « Chi non crede, è già giudicato » [150]. E l'Apostolo: « Chi ignora, sarà ignorato » [151].

Quando diciamo di peccare per ignoranza, facendo cioè qualche cosa che non si deve fare, intendiamo il peccato non come disprezzo, ma come azione. Anche i filosofi dicono che si pecca quando si dice o si fa qualche cosa di sconveniente, sebbene ciò non sembri aver nulla a che vedere con una offesa di Dio. Perciò Aristotele parlando, a proposito della relazione, della erronea attribuzione dei termini relativi, dice: « Ma talvolta si vedrà che non può esserci conversione di termini se i termini stessi non sono assegnati convenientemente all'oggetto di cui si parla. Se infatti pecca colui che fa l'assegnazione, nel caso che un'ala sia riferita all'uccello, non perciò si attua la conversione e non si può fare in modo reciproco lo stesso riferimento dell'uccello al-

fixione gravissimum peccatum fateor commisisse » (*ibidem*). Ma, come rileva il Blomme (op. cit., pp. 285-288). più che di una ritrattazione, si tratta di un chiarimento, nel senso che il peccato commesso dai crocifissori di Cristo deve intendersi tale in senso largo, anche se, ora, esso viene definito « gravissimo ». Del resto egli aveva già precisato, nel passo dell'*Ethica* cui si riferisce questa nota, che l'ignoranza dei crocifissori, nemmeno essa per se stessa, poteva dirsi peccato, ovviamente perché non era vincibile o volontaria.

150 *Giov.*, III, 18.

151 *I Cor.*, XIV, 38. Sotto un certo rispetto, in queste ultime righe il problema si complica, in quanto gli infedeli, pur senza aver commesso peccato, non conseguono la salvezza. Qui entra in causa proprio l'operare stesso di Dio che, secondo quanto si è visto prima, si attiene al criterio della morale pura, cioè al criterio rigoroso del peccato; invece, nel caso degli infedeli, essi non conseguono la salvezza, e pertanto vengono giudicati, non tanto dal punto di vista della morale pura, che è quello di Dio, ma da una prospettiva diversa. In astratto A. aveva tre soluzioni possibili: ammettere che il giudizio che nega la salvezza agli infedeli non è proprio di Dio, ma della Chiesa; attribuire a Dio un giudizio diverso da quello, che gli è proprio, della pura morale (un giudizio misterioso); infine, recedere dalla dottrina della definizione rigorosa del peccato, che comporta la coscienza e l'esclusione della ignoranza invincibile. La prima soluzione era molto rischiosa, ma A. nemmeno la formula, da fedele quale è; la terza soluzione avrebbe comportato il crollo di tutta la costruzione dell'*Ethica*; egli finirà dunque per seguire la seconda soluzione.

l'ala »[152]. Se in questo modo chiamiamo peccato tutte le azioni nostre difettose e quelle che compiamo contro la nostra salvezza, diremo peccato anche l'essere infedeli e l'ignoranza di ciò che è necessario credere per salvarsi, sebbene in questi casi non vi sia alcun disprezzo di Dio. Io ritengo però che si chiami peccato in senso proprio solo ciò che non può mai verificarsi senza che ci sia colpevolezza. Ora l'ignorare Dio, il non credere in lui, o il compiere delle azioni che non sian fatte rettamente, possono accadere a molti senza che vi sia colpa di sorta. Poniamo che uno non creda al Vangelo o a Cristo perché non ne ha mai sentito parlare, secondo il detto dell'Apostolo: « Come gli crederanno senza averlo udito? e come poi udranno senza che uno predichi loro? »[153]. Che colpa si può fargli, dunque, se non crede? Non credeva in Cristo Cornelio finché Pietro mandato a lui non lo istruì nella fede[154]; sebbene egli per l'innanzi seguendo la legge naturale[155] avesse riconosciuto l'esistenza di Dio e lo avesse amato, per cui meritò d'essere esaudito nella sua preghiera e fu degno che i suoi atti di carità fossero accetti a Dio, tuttavia se gli fosse toccato di passare da questa vita prima di venire alla fede di Cristo, noi non avremmo osato promettergli la salvezza[156], per quanto fossero evidenti le sue buone azioni e saremmo stati

[152] Boezio, *In Categorias Aristotelis lib. II, De relativis* (P. L. 64, 223AB).
[153] *Rom.*, X, 14.
[154] Cfr. *Atti*, X.
[155] Anche nella *Expositio in ep. ad rom.* A. richiama la dottrina della legge naturale, affermando che essa è anteriore a quella di Mosè (Lottin, op. cit., V, p. 75); nel *Dialogus* (2220-25, pp. 124-25) poi, rifacendosi a Cicerone, distingue lo *ius naturae* dallo *ius positivum*, intendendo col primo ciò che prescrive la ragione naturale e col secondo ciò che, rispondendo ad esigenze di carattere sociale, viene istituito dalla volontà degli uomini. Questo punto della dottrina abelardiana dovette avere un certo seguito se uno degli scrittori della scuola porrettana, Simone di Tournai, scriverà: « Sunt duae leges, una naturae alia positionis », in cui non pare dubbio il riferimento ad A.
[156] Qui A. denota il suo imbarazzo di fronte al contrasto così aperto tra la mancanza del peccato in senso rigoroso e l'assenza della salvezza per la presenza di qualche cosa che può dirsi peccato soltanto in senso molto estensivo.

più inclini a porlo tra gli infedeli che non tra i fedeli, per quanto zelo egli avesse spiegato per la sua propria salvezza. « Sono un abisso molti dei giudizi di Dio »[157] il quale talora attira a sé i recalcitranti e i meno solleciti della propria salvezza, mentre nel profondo mistero dei suoi incomprensibili decreti respinge coloro che si offrono a lui e che sono più pronti alla fede. Così respinse per esempio colui che gli si offriva con queste parole: « Maestro, ti seguirò dovunque andrai »[158]. Un altro poi che si scusava per la preoccupazione che aveva del padre non ottenne da lui nemmeno per un'ora il permesso di attendere alla pietà filiale[159]. Finalmente rimproverò l'ostinazione di alcune città dicendo: « Guai a te, Corozain, guai a te Betsaida, che se a Tiro ed a Sidone fossero stati operati i prodigi che furono operati in voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza in cenere e cilicio »[160]. Ecco dunque come offrì loro non solo la sua predicazione, ma anche il compimento di alcuni miracoli, sebbene sapesse che non avrebbero creduto. Altre città di pagani, invece, che sapeva che avrebbero facilmente accettato la fede, non le ritenne degne della sua visita; in esse perciò alcuni per non aver avuto modo di ascoltare la predicazione della fede, quantunque pronti ad accoglierla, si perdettero; chi potrebbe imputar loro a peccato un fatto che accadde senza alcuna negligenza da parte loro? Tuttavia affermiamo che l'essere stati fuori della fede al momento della morte è sufficiente alla loro condanna, sebbene non ci appaia con chiarezza la causa di quella cecità in cui il Signore li ha abbandonati. Forse è lecito che qualcuno ne attribuisca la causa a un loro peccato senza colpa, in quanto gli sembra assurdo che essi siano condannati senza peccato.

Noi tuttavia riteniamo che si possa propriamente chiamare peccato, come si è più volte ricordato, soltanto quello

[157] *Sal.*, XXXV, 7. Il ricorso al carattere misterioso dei giudizi di Dio è, infine, la soluzione alla quale A. preferisce affidarsi, anche se si tratta di una soluzione che egli accoglie per fede e non senza turbamento.
[158] *Matt.*, VIII, 19; *Luca*, IX, 57-60.
[159] *Matt.*, VIII, 21-22.
[160] *Matt.*, XI, 21.

che consiste in una colpa di negligenza e che non può trovarsi in alcuno, qualunque sia la sua età, senza che meriti appunto per questo d'essere condannato. Ma non vedo proprio come il non credere in Cristo, come è degli infedeli, si debba ascrivere a colpa ai bambini o a quelli cui non è giunta la predicazione della fede, e come possa essere altrettanto di ciò che si compie per una ignoranza invincibile o di ciò che è impossibile prevedere; come se uno per caso, mentre va a caccia delle fiere o degli uccelli, uccida con un dardo un uomo senz'averlo visto, attraverso il bosco [161]. Quando poi diciamo che costui pecca per ignoranza, come talvolta confessiamo di peccare non solo nel consenso, ma anche nel pensiero, nella parola e con l'azione, in questi casi non intendiamo propriamente il peccato come colpa, ma lo intendiamo in senso largo, come cosa cioè che non è conveniente per noi compiere, senza tener conto che si compia per errore o per negligenza o in qualunque altro modo inopportuno. Ecco che cos'è dunque peccare per ignoranza: non avere colpa alcuna, ma fare ciò che non si addice; o compiere nel pensiero, cioè nella volontà qualche cosa che non è affatto conveniente che noi vogliamo; o che noi si dica con discorsi o si compia con azioni cose che non è opportuno dire o fare, sebbene ciò ci accada per ignoranza o nostro malgrado. Così noi diciamo che hanno peccato in opere coloro che hanno perseguitato il Cristo o i cristiani che essi ritenevano di dover perseguitare; essi tuttavia avrebbero peccato più gravemente per colpa se li avessero risparmiati contro la propria coscienza [162].

Se ogni peccato sia proibito

Ora si chiede se Dio ci proibisca ogni peccato. Se è così, sembra che lo faccia irragionevolmente dal momento che

[161] Cfr. Abelardo, *Theologia christiana*, III, 7, P. L. 178, 1109BD.

[162] La conclusione della trattazione è dunque rigorosa e coerente; essa si richiama alla distinzione essenziale tra il « peccatum »

la vita presente non può essere trascorsa senza peccati almeno veniali. Se Dio ci ha comandato di guardarci da tutti i peccati, quanto a noi non possiamo evitarli tutti; non sarebbe affatto vero, allora, come egli ha promesso, che il giogo impostoci è soave e il peso leggero [163], quando invece sorpassa di gran lunga le nostre forze così che noi non siamo capaci di sopportarlo, come confessa l'apostolo Pietro parlando del giogo della legge [164]. Chi può sempre guardarsi infatti da una parola anche semplicemente oziosa, così da raggiungere, senza mai alcun eccesso, quella perfezione di cui S. Giacomo dice: « Se uno non pecca in parole è un uomo perfetto? »[165]. Egli aveva premesso: « Pecchiamo contro tutti in molte maniere » [165]. E un altro apostolo dice della grande perfezione: « Se diremo che in noi non c'è peccato, inganniamo noi stessi e non è in noi la verità » [166]; se così stanno le cose io penso che nessuno ignori quanto sia difficile, anzi impossibile, per la nostra debolezza restare immuni da ogni peccato. Sempre che il termine « peccato » sia preso, come s'è detto, in senso largo e sempre che chiamiamo perciò peccato tutto quanto facciamo di meno conveniente. Se invece intendiamo il peccato in senso stretto [167] e lo identifichiamo solo con il disprezzo di Dio, allora certamente si può, non senza enorme difficoltà, passare la vita presente senza peccato. Il peccato poi non ci è stato proibito da Dio, come si è ricordato più sopra, se non come consenso al male con cui appunto disprezzia-

inteso in senso rigoroso e preciso e il « peccatum » inteso « in senso largo »; tutte le accezioni in cui le *auctoritates* parlano di peccato, quando tuttavia non vi sia consenso e pertanto « conscientia » e « ratio », si devono intendere come riferibili al termine « peccato » solo « in senso largo »; per quanto riguarda il motivo centrale dello scandalo, i persecutori del Cristo, A. conclude con una affermazione drastica, e del tutto coerente e rigorosa: essi avrebbero peccato proprio se, andando contro la loro coscienza, avessero risparmiato il Cristo che, invece, hanno crocefisso.

[163] *Matt.*, XI, 30.

[164] *Atti*, XV, 10.

[165] *Giacomo*, III, 2.

[166] *I Giov.*, I, 8.

[167] Anche la questione se sia evitabile ogni peccato viene coerentemente risolta facendo ricorso alla distinzione tra il peccato inteso « in senso stretto » e « in senso largo ».

mo Dio; e questo anche quando il comando sembra riferirsi all'azione, come abbiamo esposto più sopra quando abbiamo dimostrato anche che altrimenti non potrebbero da parte nostra essere osservati i precetti divini.

Dei peccati poi alcuni si dicono veniali e quasi leggeri, altri condannabili o gravi. Di quelli condannabili poi alcuni si dicono criminosi e sono quelli che, se vengono risaputi, rendono infame o rea di delitto la persona che li ha compiuti; altri invece no [168]. I peccati sono veniali o leggeri quando acconsentiamo a ciò cui sappiamo che non si deve acconsentire, senza tuttavia che nel momento opportuno ci si ricordi di quel divieto che pur conosciamo. Sappiamo infatti molte cose anche quando dormiamo o quando non le ricordiamo. Dormendo infatti non perdiamo le conoscenze scientifiche che abbiamo, cioè non diventiamo ignoranti; del pari quando siamo svegli non ridiventiamo sapienti. Così talvolta prestiamo assenso o al parlare vano o al troppo mangiare e bere, pur sapendo che non si deve fare così; ma al momento non ci ricordiamo che non si deve fare. Consensi di tal fatta, in cui si incorre per dimenticanza, si dicono peccati veniali o leggeri, espiabili cioè con una pena non grave senza che si debba per essi venir esclusi dalla chiesa o castigati con un pesante digiuno [169].

[168] Nel secolo XII la determinazione della gravità dei peccati e la conseguente classificazione non è ancora fissata in modo conclusivo (cfr. A. Landgraff, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberga 1923, p. 15). Spunti in tale senso non mancavano, tuttavia presso la scuola di Laon, come attestano le *Sententiae Atrebatenses*, nelle quali si legge: « Ad quod dicitur illa esse criminalia quae magnum querunt remedium ut ieiunare, vigilare... illa vero venalia quae parvum, ut confessiones elemosinas, et huiusmodi » (in Lottin, op. cit., V, p. 344). La classificazione proposta da A. è la seguente: peccati « venialia » o « levia » e peccati « damnabilia » o « gravia »; un gruppo dei peccata « gravia » poi si distingue come « criminalia », mentre altri non lo sono. Per la prima distinzione si veda anche Agostino, *Enchiridion*, c. 69-71, P. L. 40, 265; per la seconda, si veda anche Gregorio Magno, *Moralia*, XXI, 12, n. 19, P. L. 76, 201 (cfr. S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors*, Città del Vaticano 1935, pp. 4-6).

[169] A. stabilisce la distinzione tra peccati veniali e peccati gravi sulla base del principio del « consensus ». Alla luce di questo principio, il peccato veniale si ha « quando in eo consentimus cui non consentiendum esse scimus, sed tunc tamen non occurrit memoriae illud quod scimus » (68, 31 - 70, 1); nel peccato veniale, dunque, c'è il consenso, diminuito tuttavia dalla dimenticanza. Non si deve, intanto, confondere il peccato commesso per ignoranza con quello che comporta il consenso, ma diminuito dalla dimenticanza. Per spiegare come avvenga che si abbia dimenticanza A. chiama in causa, sembra, il carattere « leggero » delle rispettive mancanze, che è esemplificato nel « vaniloquium » e nel « superfluum esum vel potum ». Il Landgraff (op. cit., pp. 15-17), mettendo l'accento sul fatto che A. tende a sminuire per il peccato veniale la pienezza dell'assenso, ha concluso che egli ha voluto, in definitiva, tenere fermo il principio dell'assenso come distintivo del peccato in senso proprio, fino al punto di escludere i peccati veniali dall'ambito proprio del peccato. Invece il Blomme (op. cit., p. 126), dando rilievo al fatto che l'indicazione della diminuzione del consenso, nel peccato veniale, è accompagnata dall'indicazione di alcune mancanze, come appunto il « vaniloquium » ed il « superfluum esum et potum », ha concluso che A. si richiama qui, oltre che al criterio soggettivo del consenso, anche al criterio oggettivo di determinati contenuti o azioni. A chi scrive pare che A. faccia salvo anzitutto il criterio del consenso; e che il riferimento agli aspetti oggettivi del peccato abbia soltanto il valore di un esempio, onde chiarire che la dimenticanza, la quale incide nel ridurre la pienezza del consenso, interviene, in linea di fatto, e non in linea di diritto, in determinate materie; la materia, insomma, avrebbe soltanto il valore di un simbolo del diminuito consenso, e non già quello della sua determinante.

Affinché siano rimesse a chi si pente queste negligenze si ripetono appunto le parole della confessione quotidiana, in cui non si deve far menzione delle colpe più gravi, ma solo delle più leggere [170]. In essa infatti non dobbiamo dire: ho peccato di spergiuro, di omicidio, di adulterio e simili peccati che sono tra quelli che si dicono condannabili e più gravi; in questi infatti si cade non per dimenticanza come nei precedenti, ma si commettono quasi per calcolo e deliberatamente [171]: colui che li compie diviene così abbominevole dinnanzi a Dio, secondo il detto del Salmista: « Divennero abbominevoli nei loro desideri » [172]; quasi esecrabili e odiosi per i peccati in cui coscientemente sono caduti. Al-

[170] Si allude alla confessione liturgica, non a quella sacramentale: cfr. per le origini cristiane, *Didaché* c. XIV.

[171] I peccati gravi si compiono « non per oblivionem... sed tamquam ex studio et deliberatione » (70, 16-17); il principio della distinzione viene dunque rigorosamente osservato, mentre il richiamo alla materia grave è fatto con riferimento alla prassi liturgica e non per indicarla come criterio determinante del peccato.

[172] *Sal.*, XIII, 1.

cuni poi di questi peccati si chiamano criminosi poiché, conosciuti attraverso i loro effetti, bollano con la macchia di una grave colpa colui che li compie e tolgono molto alla sua fama, come il consenso allo spergiuro, all'omicidio, all'adulterio che provocano grande scandalo nella chiesa. Quando invece siamo indulgenti verso la gola più del necessario o ci adorniamo con vesti sfarzose per vanagloria, anche se lo facciamo coscientemente, non ci si ascrivono tali fatti a delitto e per molti anzi essi sono più meritevoli di lode che di rimprovero [173].

Se sia meglio astenersi dalle colpe più leggere che da quelle più gravi

Taluni ritengono cosa più perfetta e perciò più buona l'astenersi dai peccati veniali anziché da quelli criminosi perché sembra cosa più difficile e che abbisogna di maggiore impegno e sollecitudine. A costoro io rispondo prima di tutto con quella famosa espressione di Cicerone: « Se è cosa faticosa, non per questo è impresa gloriosa »[174]. Altrimenti avrebbero maggiore merito di fronte a Dio quelli che han portato il giogo pesante della legge che non quelli che

[173] Testo latino: « non haec crimini ascribuntur, et apud multos plus laudis habent quam vituperationis » (70, 25-26). Per la distinzione tra « peccatum » e « crimen » cfr. Gregorio Magno, *Moralia*, XXI, 12, n. 19, P. L. 76, 201. Il carattere puramente esteriore e sociale dell'aspetto « criminoso » dei peccati gravi risulta con maggiore evidenza dal fatto, accuratamente rilevato da A., che esso, a volte, presso molti (« apud multos ») riscuote lode, anziché biasimo; si giunge così ad un atteggiamento, rispetto al peccato, che è l'esatto opposto di quello di Dio.

[174] Cicerone, *Rethorica ad Herennium*, IV, 4. Non sappiamo a chi propriamente si riferisca A. in questo capitolo. Conviene tuttavia rilevare che, mentre il titolo del capitolo, che, come è noto, si trova soltanto in tre dei cinque manoscritti dell'*Ethica*, dichiara che è meglio astenersi dalle colpe « leviora » rispetto a quelle « graviora », il testo che segue istituisce il raffronto tra i peccati « venialia » e quelli « criminalia », sia che questi ultimi siano qui presi in senso proprio, sia che siano assunti a rappresentare, in generale, i peccati gravi. Comunque, è evidente che l'opinione contro la quale qui A. prende posizione si appella al criterio della difficoltà che è richiesta per conseguire un risultato.

lo servono secondo la libertà del Vangelo; infatti il timore importa una sofferenza che viene senz'altro scacciata dalla perfetta carità [175]; quanti sono tratti perciò dal timore compiono sforzo maggiore di quelli in cui domina la spontaneità dell'amore. Per questo il Signore esorta quelli che sono affaticati e appesantiti ad assumere il suo giogo soave ed il suo peso leggero [176], affinché passino dalla servitù della legge da cui erano oppressi alla libertà del Vangelo e affinché, avendo iniziato dal timore, compiano l'opera loro nella carità, la quale sopporta e sostiene ogni cosa senza difficoltà [177]. Per chi ama nulla è difficile, specialmente perché l'amore di Dio che non è carnale ma spirituale è tanto più forte quanto più è vero. Chi non sa che è più difficile per noi il difenderci da una pulce che da un nemico? e dall'offesa di un minuscolo sasso che da quella di un grande masso? Ma per questo giudichiamo forse cosa migliore o più salutare il guardarci da una cosa che esige maggiore difficoltà? No certamente. E perché? perché ciò da cui è più difficile guardarsi può nuocere meno. Così dunque, anche se si ammette che è più difficile guardarsi dai peccati veniali che da quelli criminosi, conviene di più evitare questi ultimi come i più pericolosi, che meritano maggior pena e che sappiamo che arrecano maggiore offesa e dispiacere a Dio [178]. Quanto più infatti siamo legati

[175] Cfr. *I Giov.*, IV, 18. Coloro che si lasciano guidare dal timore, argomenta A., durano maggior fatica nell'attenersi ai comandi divini di coloro che si lasciano governare dalla legge dell'amore; ma non per questo essi hanno maggiore merito. Dunque il carattere morale di un comportamento non coincide esattamente con la maggior difficoltà o fatica che si incontra per realizzarlo. Il criterio morale è diverso da quello della difficoltà.

[176] *Matt.*, XI, 28-30.

[177] Cfr. *I Cor.*, XIII, 7.

[178] Il criterio etico-religioso per la valutazione della gravità dei peccati e pertanto per la gradazione di quelli dai quali astenersi è il grado di offesa a Dio che essi recano. O, meglio, il criterio è sempre duplice: quello dell'amore, dal punto di vista del soggetto, e quello del grado di offesa che si reca a Dio, dal punto di vista oggettivo. Il testo latino reca: « plus tamen haec vitari quae periculosiora sunt convenit, et quae maiorem merentur penam, et quibus amplius offendi credimus Deum et magis ei ea displicere » (72, 22-24). Ove il criterio per la graduatoria dei peccati da evitare è composito, in

a Dio per amore, con tanto maggiore sollecitudine dobbiamo evitare ciò che lo offende e ciò che Egli maggiormente condanna. Chi ama veramente una persona cerca di evitare non tanto il proprio danno quanto l'offesa ed il disprezzo dell'amico, secondo il detto dell'Apostolo: « La carità non cerca il proprio bene »[179]; ed anche: « Nessuno cerchi ciò che è suo, ma ciò che è degli altri »[180]. Se dunque dobbiamo evitare i peccati non tanto per il danno che ce ne viene quanto per l'offesa di Dio, si devono senz'altro evitare con maggior cura quei peccati in cui Dio viene maggiormente offeso. Se poi ascoltiamo il giudizio famoso del poeta sull'onestà dei costumi: « I buoni odiano il peccato per amore della virtù »[181], si devono odiare tanto maggiormente le cose quanto più turpi sono per se stesse, quanto più si allontanano dall'onestà della virtù, e naturalmente quanto più sono di offesa a qualcuno.

Finalmente per giudicare i peccati in se stessi con più diligenza mediante il confronto degli uni con gli altri, mettiamo i peccati veniali di fronte ai criminosi, confrontando, per esempio, il mangiare troppo con lo spergiuro e con l'adulterio; e cerchiamo in quale caso si dia colpa più grave, cioè si offenda e si disprezzi maggiormente Dio. Non lo so, mi potresti rispondere; infatti alcuni filosofi giudicano uguali tutti i peccati[182]. Ma allora, se vuoi seguire

quanto abbraccia non soltanto l'offesa che si reca a Dio (l'aspetto oggettivo dell'essenza del peccato), ma anche per il pericolo che rappresentano e il grado di pena che meritano. Tuttavia nelle righe che seguono immediatamente, l'accento viene posto in modo piú rigoroso sul motivo essenziale dell'amore e dell'offesa.

179 *I Cor.*, XIII, 5.

180 *I Cor.*, X, 24.

181 Orazio, *Epistole*, I, XVI, 52.

182 Anche nel *Dialogus* (1790-92, p. 108) A. richiama e discute il paradosso stoico secondo il quale virtú e vizio non ammettono gradi, per cui un'azione o un'intenzione devono ritenersi o interamente buone o interamente cattive, e, in ultimo, tutte le azioni o intenzioni sono egualmente buone o egualmente cattive. Il suggerimento per la discussione di questo paradosso poteva essere offerto ad A. o da Cicerone (*Lucullus*, 43, 133; *De finibus bonorum et malorum*, IV 27-28) o da Seneca (*Ad Lucilium epistulae morales*, 66 e 71), ma ancor piú da S. Gerolamo (*Commentaria in Ezechielem*,

questa filosofia, o meglio questa lampante stoltezza, è egualmente bene astenersi dai peccati criminosi come da quelli veniali, perché è egualmente male commettere sia gli uni che gli altri. E allora perché uno dovrebbe preferire di astenersi dai veniali anziché dai criminali? Se qualcuno poi vuol sapere da che cosa noi possiamo supporre che a Dio dispiace di più la colpa dell'adulterio che il peccato d'intemperanza nel cibo, io credo che la legge divina ce lo possa insegnare, quella legge che non stabilisce alcuna soddisfazione di pena per castigare l'intemperanza, ma che stabilisce la condanna dell'adulterio non con una pena qualsiasi, ma con il tormento della morte eterna[183]. Infatti quanto più si offende la carità del prossimo che l'Apostolo definisce « la pienezza della legge »[184] e quanto più si agisce contro di essa, tanto più si pecca.

III, 9, P. L. 25, 91A) e da S. Agostino (Epist. 97, II-V, n. 4-21, P. L. 33, 735-741). I sostenitori della dottrina criticata da A. in queste righe ricorrevano al paradosso degli stoici, per mostrare che non era possibile stabilire una gradualità tra peccati veniali e peccati criminosi. Si comprende allora la ritorsione di A., il quale osserva che, se si accetta il paradosso stoico, sarà bene concludere che bisogna guardarsi egualmente tanto dai peccati veniali come da quelli criminosi, non già dai primi più che dai secondi.

183 Il criterio per stabilire quale peccato dispiace di più a Dio coincide con la « legge divina » e con le condanne da essa stabilite per ciascuno. Qui si chiarisce, forse, anche la ragione del ricorso di A. al confronto tra peccati dal diverso contenuto ben distinto, come l'intemperanza da una parte e l'adulterio o lo spergiuro dall'altra; non si tratterebbe, come ha rilevato il Blomme (op. cit., p. 126), di elementi cui A. fa ricorso in contrasto con la sua accezione rigorosa del peccato, quanto invece dell'identificazione di esempi che si prestano a chiarire la distinzione dei peccati in quanto per essi la « legge divina » prescrive soddisfazioni diverse. Per la distinzione dei peccati vengono quindi fatti valere da A. due piani distinti: dal punto di vista del soggetto, la distinzione tra un consenso pieno e deliberato e un consenso che si presta con dimenticanza e, dal punto di vista oggettivo, il differente grado di offesa oggettiva di Dio, stabilito attraverso le stesse ingiunzioni e prescrizioni divine. Ovviamente queste ultime vanno sempre intese come rivolte al consenso. Comunque non v'è dubbio che, con l'esigenza che l'intenzione sia rispondente a quanto è realmente stabilito da Dio, quindi con l'aprirsi del discorso alla dimensione oggettiva della moralità, può reintrodursi un criterio oggettivo anche nei riguardi dei contenuti dei peccati.

184 *Rom.*, XIII, 10.

Se poi, oltre a confrontare tra loro ad uno ad uno in questo modo i peccati veniali e quelli criminali, si vogliono anche confrontare tanto gli uni quanto gli altri nel loro complesso, per essere pienamente convincenti, io certo non mi rifiuto. Supponiamo dunque che uno cerchi in ogni modo di evitare qualunque peccato veniale, senza fare altrettanto per nessuno dei peccati criminali, anzi supponiamo che evitando quelli, cada nei secondi. Chi dirà perciò che egli pecca in maniera meno grave o che è migliore, se evitando i peccati veniali incorre nei criminali [185]? Stabilito dunque un confronto tra i peccati, sia presi uno ad uno, come s'è fatto più sopra, sia presi nel loro insieme, ritengo che sia chiaro come non sia cosa migliore o di maggiore perfezione evitare i peccati veniali piuttosto che i criminali. Se tuttavia uno, evitati dapprima i criminali, sarà in grado poi di evitare, com'è opportuno, anche i veniali [186], confesso che in ciò la sua virtù è giunta alla perfezione; pur tuttavia i peccati veniali che si correggono dopo perché costituiscono la fase definitiva della perfezione nella virtù, non si devono anteporre, nell'emendarsene, ai criminali; e nemmeno sono degni di così grande retribuzione. Spesso infatti nella costruzione di un edificio lavorano meno quelli che lo conducono a termine che non quelli che hanno lavorato prima; lo stesso si dica di coloro che conducono a completamento l'edificio ponendo l'ultimo asse così che la casa si possa dire finita; mentre non poteva essere casa, finché non era finita [187].

185 Testo latino: « quis eum in hoc levius peccare iudicabit aut meliorem esse si *haec* precavens *illa* incurrat? » (74, 25-26); poiché nelle proposizioni precedenti viene prima indicato « ab omnibus venialibus caveat » e dopo « nulla criminalia curet vitare » (74, 23-24) e subito poi si indica « et cum *illa* omnia caveat *haec* praesumat », la lezione da preferire è: « quis enim in hoc levius peccare iudicabit aut meliorem esse si *illa* precavens *haec* incurrat? ».

186 Testo latino: « liquere arbitror non melius vel maioris perfectionis esse venialia peccata cavere quam criminalia. Siquis tamen cum illa primum vitaverit haec postmodum, ut oportet, vitare valuerit » (74, 28-76, 2); anche qui la lettura corretta richiede che « illa » ed « haec » siano invertiti.

187 Testo latino : « ut sic domus perfecta fiat, quae, dum imperfecta fuit, domus opus non erat » (76, 8-9). L'interpretazione dell'esempio della casa, come risulta dalla traduzione, mi pare plausibile solo se si interpreta come un'aggiunta erronea il termine *opus*, si che si legga: « quae, dum imperfecta fuit, domus non erat ».

Credo sia sufficiente aver definito, secondo che ce ne ricordavamo [188], queste considerazioni sulla conoscenza del peccato, affinché si possa, quanto più diligentemente lo si conosce, tanto meglio evitarlo. Infatti non può l'uomo giusto mancare di una esatta conoscenza del male; né può uno guardarsi dal vizio senza prima averlo conosciuto.

Sulla riconciliazione dei peccati

Poiché abbiamo scoperto la piaga dell'anima cerchiamo ora di mettere in luce il rimedio per curarla, secondo quel detto di S. Girolamo: « O medico, se sai, come hai definito la causa della malattia, così pure indica il rimedio per la salute ». Se dunque col peccato offendiamo Dio, resta da vedere in quali modi possiamo riconcialiarci [189] con lui. Per quanto riguarda la riconciliazione del peccatore con Dio, si devono considerare tre cose: il pentimento, la confessione, la soddisfazione [190].

188 Testo latino: « quantum memoriae occurrit ». L'inciso ha fatto pensare a qualcuno che A. intendesse alludere al carattere asistematico dell'indagine compiuta (E. Comi, op. cit., p. 142). A noi pare recisamente da escludere questa indicazione, in quanto, per contro, la trattazione di A. ha un carattere eminentemente sistematico, organico e logicamente organizzato. L'accenno può piuttosto riferirsi, forse, alle varie posizioni criticate da A., che egli ha riferito basandosi piú su ricordi che su precise citazioni testuali.

189 Il termine « reconciliatio » è usato in modo abbastanza largo e continuo, mentre il termine « absolutio » comincia ad essere usato, talvolta anche in sostituzione di « reconciliatio », nell'età carolingia.

190 Si passa, ora, alla seconda parte del I libro dell'*Ethica*; essa è interamente dedicata alla trattazione della « reconciliatio »; e questa risulta, a sua volta, ripartita fra i tre momenti della « penitentia », della « confessio » e della « satisfactio ».

Che cosa si dica propriamente pentimento

Si dice propriamente pentimento il dolore dell'animo per ciò in cui ha peccato, quando cioè ad uno rincresce di aver commesso qualche eccesso [191]. Questo pentimento poi può derivare dall'amore di Dio ed allora è fruttuoso; talvolta invece deriva dalla considerazione di qualche danno da cui non si vorrebbe essere colpiti; tale è il pentimento dei dannati dei quali fu scritto: « Al vedere i giusti, gli empi saranno agitati da tremenda paura e si meraviglieranno della improvvisa e insperata salvezza. Diranno dentro di sé presi da pentimento e sospirando per l'angoscia dell'animo: questi sono coloro che facemmo un tempo oggetto di risa ecc. » [192].

[191] È noto che A. ha formulato una divisione ternaria della teologia: la fede, la carità, i sacramenti. La prima parte doveva trattare ciò che bisogna credere, la seconda ciò che si deve praticare, mentre la terza doveva considerare i mezzi della salvezza. Poiché questo piano non fu realizzato, non si può dire con certezza in quale di queste partizioni A. intendesse collocare la penitenza; il fatto che egli ne svolga qui la trattazione nell'*Ethica* può far pensare che intendesse collegarla più alla teologia morale che a quella sacramentale. Solo dopo l'età di A., la trattazione della penitenza, considerata come uno dei sette sacramenti, viene a far parte della teologia sacramentale. Un riscontro della posizione di A., si può avere anche nell'*Epitome theologiae christianae* che, come è noto, non è opera di A., ma opera che si ispira al suo insegnamento; ebbene, essa tratta della penitenza nei capp. XXXV, XXXVI e XXXVII, in modo del tutto indipendente dalla considerazione degli altri sacramenti.

[192] *Sapienza*, V, 2-3. La distinzione tra pentimento fruttuoso e pentimento inefficace è ripresa da una tradizione che è largamente diffusa al tempo di A. Essa è presente, per esempio, nel *De vera poenitentia*, un antico testo di derivazione patristica molto noto nel secolo XII e attribuito non senza incertezze a S. Agostino. In esso si legge: « Poenitentia itaque quae ex fide non procedit, utilis non est » (P. L. 40, 1113); « ista poenitentia non ex fide procedens, nec charitate vel unitate, sterilis manet et sine misericordia » (P. L. 40, 1121). Si veda anche la *Sententia* n. 383 della scuola di Laon (Lottin, op. cit., V, pp. 280-281); per un'analisi del problema cfr. P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, pp. 58-70, 165-186. L'affermazione che soltanto il pentimento che deriva dall'amore di Dio si può considerare in modo proprio pentimento è del tutto conforme alla precedente definizione stretta e rigorosa del peccato; così come la determinazione del pentimento che deriva dal timore corrisponde alla determinazione del peccato in senso largo. Anche qui si può cogliere, infatti, l'accentuazione dell'interiorità, nel senso che il pentimento che deriva dall'amore corrisponde in modo più diretto al peccato come consenso al disprezzo di Dio, mentre il pentimento per timore si richiama alla considerazione dell'esteriorità e del danno che consegue al peccato, piú che al peccato nella sua propria essenza.

Leggiamo anche del pentimento di Giuda per aver tradito il Signore [193]; ora crediamo che esso sia stato determinato non tanto per la colpa del peccato quanto per la vergogna di sé nel sentirsi condannato dal giudizio di tutti. Se un uomo infatti manda alla rovina un altro dopo averlo tradito per danaro o in qualunque altro modo, il tradito più di ogni altro giudicherà vile il suo traditore e nessuno avrà fiducia in lui meno di chi ha provato altra volta la sua infedeltà. Vediamo anche che molti ogni giorno sul punto di morire si pentono delle malvagità commesse e piangono lagrime di amaro pentimento non tanto per amore di Dio che hanno offeso, o per odio al peccato che hanno commesso, quanto per il timore del castigo in cui temono di venir precipitati [194]. Costoro restano malvagi anche nel loro pentimento per il fatto che non dispiace loro tanto la colpa nella sua iniquità quanto la pena nella sua gravità, sebbene essa sia conforme a giustizia; e non hanno in odio quel che hanno commesso in quanto è male, bensì il giusto giudizio di Dio che temono nel castigo, odiando così più la giustizia che l'empietà. La giustizia divina dopo averli a lungo richiamati dalla loro cecità e dalla loro malizia a vita migliore, li abbandona finalmente alla loro empietà [195] e così accecati li rigetta lontano dal suo cospetto; essi così nemmeno conoscono il vero pentimento; né possono aver notizia del modo in cui la soddisfazione del male ha da essere prestata.

Vediamo ogni giorno moltissimi che sul punto di morire si danno a grandi pianti, accusandosi di usura, di rapina, di oppressione dei poveri e di altri peccati commessi; chiamano allora il sacerdote per aver perdono di queste colpe. Ma se, come è necessario, si dà loro per primo consiglio quello di

[193] Cfr. *Matt.*, XXVII, 3.

[194] A questo punto il testo abelardiano acquista importanza per le amare constatazioni che viene facendo sul sentimento religioso del suo tempo e sulla sua decadenza.

[195] *Rom.*, I, 28.

vendere quanto hanno e di restituire a quanti hanno rubato, secondo il detto di Agostino: « Se non si restituisce, potendolo, la cosa d'altri, non si ha ma si finge pentimento » [196], essi stessi con la loro risposta mostrano quanto superficiale sia il loro pentimento. Di che vivrebbero i miei di casa? chiedono; che cosa lascierei ai figli ed alla moglie? come potrebbero essi campare la vita? A costoro appunto è rivolto anzitutto il rimprovero del Signore: « Stolto, questa notte ti si chiederà la tua anima; e quello che ti sei procurato di chi sarà? » [197]. Miserabile, chiunque tu sia, anzi miserabilissimo fra i miserabili, e stoltissimo fra gli stolti, non ti occupi di quel che devi conservare per te, ma di accumulare tesori per gli altri [198]? Con quale presunzione offendi Dio al cui tremendo giudizio stai per essere tratto, al fine di avere propizi i tuoi congiunti che arricchisci con i beni

[196] Agostino, *Epistola* 153, c. VI, n. 20, P. L., 33, 662. Sono da ricordare in proposito i versi di A. nel poema indirizzato ad Astrolabio: « Multa Theobaldus largitur religiosis; / Sed, si plura rapit, sunt data rapta magis... / Convenit hoc magis ut rapiat nihil atque nihil det / Quam perdat grades et sua dona simul » (ed. B. Haureau, op. cit., XXXIV, 2, 1895, 155). Che al tempo di Abelardo le appropriazioni violente da parte della nobiltà fossero frequenti e costituissero un problema grave è rilevato dal Luscombe (p. 80, n. 1) il quale ricorda quanto la cronaca di Guiberto di Nogent dice di Tommaso di Marle e quella di Suger di S. Dionigi afferma di Ugo di Le Puiset. Con riferimento poi alla *Histoire de Guillaume le Maréchal* (ed. P. Mayer, Parigi 1891-1901, II, 18476-18501) lo stesso studioso ricorda che nel 1219 William Marshall, conte di Pembroke, dichiarava che egli non avrebbe restituito il bottino e che l'insegnamento sacerdotale secondo il quale uno non può salvarsi se non ha restituito tutto quello che ha tolto ad altri, doveva ritenersi falso.

[197] *Luca*, XII, 20.

[198] Si nota a partire da queste righe un nuovo indirizzo tematico presente nella struttura dell'*Ethica*, vicino a quello, indubbiamente preminente, che è costituito dall'indagine teorica, e a quello che gli si affianca in questa seconda parte del I libro e che comprende squarci descrittivi della situazione storico-religiosa del tempo: qui infatti si dà luogo a quella che potrebbe dirsi la parte « retorica » dell'*Ethica*; essa comprende, per esempio, tutte le considerazioni e le esortazioni volte a produrre, nell'animo del peccatore, il pentimento fruttuoso, cioè la contrizione perfetta. Si può notare al riguardo che i manuali redatti ad uso dei confessori insistevano, appunto, sulla necessità, da parte del sacerdote, di suscitare la contrizione nell'animo del penitente e indicavano anche i motivi che, opportunamente sviluppati, avrebbero potuto suscitarla. In questa che vorremmo indicare come parte « retorica » dell'*Ethica* si può forse sentire l'eco stessa di quei manuali e dei loro « loci » esortatori.

rubati ai poveri? Chi non dovrebbe ridere alle tue spalle nel sentire che tu speri che gli altri siano più benevoli verso di te, che non tu stesso? Confidi negli atti di carità dei tuoi e ritenendoli tuoi successori li costituisci anche eredi della tua empietà, lasciando loro in possesso quanto hai rubato agli altri. Togli la vita ai poveri poiché li defraudi dei beni con cui si dovrebbero sostentare e ti accingi ad uccidere una seconda volta in essi il Cristo secondo quanto egli stesso disse: « Quello che avete fatto al più piccolo dei miei, l'avete fatto a me » [199]. Che cosa ti aspetti dunque tu, malamente pietoso verso i tuoi, crudele ad un tempo verso di te e verso Dio, che cosa ti aspetti da parte di un giudice giusto al cui giudizio, volere o no, devi tosto sottoporti e che chiede conto non solo delle rapine ma perfino di una parola oziosa? Quanto tale giudice sia rigoroso nella vendetta l'ha dimostrato abbastanza il castigo inflitto ai nostri progenitori. Adamo commise un solo peccato e a paragone dei nostri, come dice S. Girolamo, molto leggero. Non oppresse con violenza, nè rubò niente ad alcuno; solo una volta gustò un frutto che la pianta avrebbe potuto ripristinare. Il Signore appunto decise di far vedere nel punire così aspramente una così lieve trasgressione (punizione che si riversò sui posteri in tutta la gravità delle sue conseguenze), quello che avrebbe fatto nel punire le colpe maggiori. Il fatto del ricco di cui il Signore dice che fu precipitato nell'inferno non per aver rubato l'altrui, ma per non aver spartito il suo di cui lecitamente godeva col povero Lazzaro [200], ci dice chiaramente con quale pena saranno colpiti i ladri, se è stato così condannato e sepolto nell'inferno il ricco Epulone solo per non aver dato del suo. Sepolto con te il tuo ricordo, inaridiranno ben presto le lagrime di quelli che hai avuto d'attorno nelle esequie, secondo il detto del retore Apollonio: « Niente inaridisce più presto delle lagrime » [201]. Ecco la tua coniuge si è preparata per passare prossi-

[199] *Matt.*, XXV, 40.

[200] Cfr. *Luca*, XVI, 19 ss.

[201] Il detto è attribuito ad Apollonio di Rodi da Cicerone (*De

mamente a nuove nozze e per servire ai piaceri del nuovo marito con quei beni rubati che tu le hai lasciati in eredità; ancora prima che il tuo corpo venga sepolto ella riscalderà il suo letticciolo col corpo d'altri e tu miserabile pagherai questi piaceri col fuoco della geenna. Lo stesso ti devi aspettare anche dai figli. Se qualcuno per caso chiedesse ai tuoi perché mai, pur ricordandosi di te, non ti giovino con i loro atti di carità, sembra che essi possano scusarsi adducendo molti motivi. Come col dire: se egli non ha voluto essere provvido con se stesso, fu molto stolto a sperare che lo sarebbero stati verso di lui gli altri e ad affidare così ad essi la salvezza della sua anima, alla quale avrebbe dovuto egli stesso in primo luogo provvedere; chi credette che avrebbe potuto essergli più provvido di sè stesso? Uno che fu crudele con sé, nella misericordia di chi poteva mai sperare? Ma possono anche addurre una scusa alla loro avarizia e dire: sappiamo anche che quanto egli ci ha lasciato in eredità non è di provenienza tale per cui se ne possa far uso da noi in atti di carità. Quelli che udranno cose simili rideranno tutti e ne avranno certo legittimo motivo. Quel miserabile, per aver costretto al pianto i poveri nella vita presente con le spoliazioni, avrà motivo di pianto eterno. Ci sono di quelli poi che volendo nascondere la loro negligenza agli uomini, ma non a Dio, per dare una giustificazione del loro peccato dicono che quelli da loro derubati e spoliati son tanti che non è loro possibile conoscerli e rintracciarli tutti; e non prendendosi cura di farlo, incorrono nel giudizio dato in quella sentenza dell'Apostolo: « E chi ignora, sarà ignorato » [202]. Non li trovano perché non li cercano; ma la mano di Dio che essi disprezzano li troverà, come sta scritto: « La tua destra raggiungerà tutti quelli che ti odiano » [203]. Per il timore della mano di Dio il Profeta che così

inventione, I, 109); per le vicende di esso nell'antichità v. G. D. Kelly, *Study of a proverb attributed to rethor Apollonius*, « American Journal of Philosophy » XXVIII (1907), 301-303, citato da Luscombe (82, 2).

202 *I Cor.*, XIV, 38.

203 *Sal.*, XX, 9.

parlò fu preso da profondo terrore e, pensando all'impossibilità di scamparne, altrove disse: « Dove me ne andrò lontano dal tuo spirito? O dove fuggirò lontano dalla tua faccia? Se salirò nel cielo, tu vi sei; se discenderò all'inferno, ivi tu sei presente » [204]. E poiché il più delle volte l'avarizia dei sacerdoti non è inferiore a quella del popolo, secondo il detto del profeta: « E come saranno i sacerdoti, così sarà il popolo » [205], molti sul punto di morire saranno ingannati dalla cupidiga dei sacerdoti che promettono loro una vana sicurezza purché offrano per i sacrifici quanto possiedono e comprino delle messe che non potrebbero avere spontaneamente. Si sa anche che per tale mercato i sacerdoti hanno fissato un prezzo e cioè un danaro per ogni messa; e per un trigesimo con la messa e tutte le ore cinque soldi e per un anniversario sessanta. A quelli che stanno per morire non consigliano di restituire le cose rubate ma di offrirle piuttosto per far dire delle messe; mentre al contrario sta scritto: « Chi offre un sacrificio con la roba dei poveri è come chi scanna un figlio sotto gli occhi del padre » [206]; l'uccisione del figlio infatti è più tremenda per un padre se è fatta in sua presenza, che non se avviene senza che egli la veda; e quando si offrono per il sacrificio i beni con cui il povero doveva sostentare la sua vita, è come si uccidesse un figlio in sacrificio a Dio. Ma la Verità preferendo al sacrificio la misericordia disse: « Andate e imparate

204 *Sal.*, CXXXVIII, 7-8.

205 *Osea*, IV, 9. Qui dall'invettiva-esortazione scaturisce, in uno sviluppo spontaneo, una serie di importanti notazioni sulla « cupiditas sacerdotum ». Da esse risulta che, anche nel sec. XII, era fissata dai sacerdoti una offerta per le varie cerimonie del culto. Le dure espressioni di A. contro il clero simoniaco e mondano, come le sue accuse contro certi usi ed abusi della pratica sacerdotale dei suoi tempi, il Maestro palatino le ha in comune con buona parte della corrente ascetica e degli stessi mistici; è noto quali invettive essi abbiano lanciato contro la mondanizzazione della chiesa ed a favore di una sua rinascita nella spiritualità. In proposito si può ricordare l'opera del monastero di Cluny, per non parlare dell'azione svolta dal più tenace avversario di A., San Bernardo, che si fece promotore del movimento di riforma che prese l'avvio dal monastero di Citeaux in Francia.

206 *Eccles.*, XXXXIV, 24.

come io voglio misericordia e non sacrificio » [207]. È peggio poi trattenere le cose rubate che non usare misericordia, cioè è peggio togliere ai poveri i loro beni che il non dare quel che è nostro, come si è ricordato più sopra sulla dannazione del ricco.

Sul pentimento efficace

Poiché s'è parlato del pentimento inefficace, parliamo con tanto maggiore diligenza in quanto lo possiamo fare con maggiore nostro giovamento, del pentimento efficace. L'Apostolo invitando a simile pentimento gli ostinati e quelli che non si curano del tremendo giudizio di Dio, dice: « Disprezzi forse la ricchezza della sua benignità e della pazienza e della longanimità, ignorando che la benignità di Dio t'invita a penitenza? » [208]. Con queste parole fa capire chiaramente quale sia il pentimento salutare che proviene dall'amore anziché dal timore di Dio, quello cioè per cui ci pentiamo di avere offeso o disprezzato Dio più perché è buono che perché è giusto. Infatti quanto più a lungo lo disprezziamo credendo che Egli non giudichi sull'istante il disprezzo che manifestiamo di lui, come fanno invece i príncipi di questo mondo i quali, se offesi, non sanno perdonare né differire la vendetta delle ingiurie loro recate, tanto più giustamente il disprezzo di Dio comporta una pena più grave; e quanto più Egli pazientò nell'attendere, tanto più è terribile nella vendetta, come dimostra l'Apostolo soggiungendo tosto: « Ora secondo la tua durezza e il tuo cuore impenitente ti accumuli tesori di ira per il giorno dell'ira » [209]. Allora sarà il giorno dell'ira, come ora lo è della mansuetudine; quello sarà il giorno della vendetta, come questo è il giorno della pazienza. In quel giorno vendicherà il disprezzo di sé secondo l'esigenza della giustizia e con tanta

[207] *Matt.*, IX, 13.
[208] *Rom.*, II, 4.
[209] *Rom.*, II, 5. Qui riprende, evidentemente, l'invettiva e l'esortazione.

maggior severità quanto meno avrebbe dovuto essere disprezzato e quanto più lunga sarà stata la sua sopportazione. Noi temiamo di offendere gli uomini e coloro che non evitiamo di offendere per timore, evitiamo di farlo per vergogna. Per commettere le nostre impurità cerchiamo un nascondiglio per non essere visti dagli uomini né ci è possibile allora sostenere lo sguardo nemmeno di un solo uomo. Ora sappiamo che Dio, cui nulla è nascosto, è presente; eppure noi che dalla presenza di un solo uomo resteremmo confusi, nel compiere quella turpe azione non arrossiamo di essere visti da Dio e da tutto il mondo celeste. Temiamo molto di compiere qualche cosa in presenza di un giudice terreno pur sapendo che egli ci può condannare solo ad una pena temporale, non già eterna. I legami della carne ci costringono a fare ed a soffrire molte cose; poche invece ne sopportiamo e ne affrontiamo per i legami dello spirito. Sopportassimo noi per Dio cui tutto dobbiamo quello che facciamo o sopportiamo per la moglie o per i figli o per una qualunque meretrice!

Ti chiedo: con quale pena va punita l'ingiuria di preporre a Dio perfino una meretrice? Egli si lamenta per bocca del Profeta perché non gli si porta amore come a un padre, né gli si dimostra riverenza come a un padrone: « Un figlio onora il padre e un servo rispetta il suo padrone; se io sono padre, dov'è l'onore che mi si porta? E se sono padrone, dov'è il rispetto che mi si deve? » [210]. Si lamenta che un padre e un padrone siano trattati meglio di lui. Pensa dunque quanto si sdegni d'essere posposto perfino ad una meretrice e d'essere disprezzato ancor più per la estrema pazienza della sua bontà, per cui dovrebbe essere maggiormente amato. Quelli poi che concepiscono un salutare pentimento del peccato considerando la bontà di Dio e la longanimità della sua pazienza sono mossi al pentimento non tanto dal timore delle pene quanto dall'amore di Dio stesso secondo la predetta esortazione dell'Apostolo che in essa ci dà l'esatta nozione del pentimento salutare. Lo stesso

[210] *Malach.*, I, 6.

Apostolo ha poi soggiunto al contrario [211]: « Disprezzi forse la ricchezza della sua benignità », cioè la bontà ricca al di là di ogni abbondanza, ossia la benignità sovrabbondante di una pazienza longanime con cui Dio ti sopporta così a lungo e « la disprezzi » perché non ti punisce subito, « ignorando », cioè non preoccupandoti che « la grande sua benignità » per quanto sta in sé « ti invita a penitenza », cioè fa in modo che, tenendola tu in debito conto, dovresti convertirti al pentimento di aver disprezzato un Dio così benigno? Questo è davvero il pentimento salutare del peccato poiché in questo caso il dolore e la contrizione d'animo procedono dall'amore di Dio dietro la considerazione della sua grande benignità, piuttosto che dal timore delle pene.

Ora con questo pianto e con questa contrizione di cuore che diciamo vero pentimento non può rimanere nell'anima il peccato, cioè il disprezzo di Dio, ossia il consenso al male, poiché l'amore di Dio che ispira quel pianto non ammette la colpa [212]. Con questo pianto si ottiene la riconciliazione

211 *Rom.*, II, 4.

212 Questo è il nocciolo essenziale della dottrina abelardiana del pentimento, dal quale traspare anche l'intima connessione teorica che intercorre tra il peccato e il pentimento, nel senso che il secondo, quando sia ispirato all'amore di Dio, è la precisa negazione del peccato. L'importanza che A. attribuisce alla « contritio cordis » segna il distacco più netto della sua dottrina dalla tradizione dei « penitenziali »; infatti ciò che importava per questi non era tanto la disposizione interiore del pentimento, quanto la scrupolosa osservanza di atti esteriori ben determinati. È in considerazione di questo contrasto che è stato rilevato come A. « nel suo *Scito te ipsum*, insistendo sull'intenzione del peccatore, anziché sulla natura del peccato, sposta l'accento dalla repressione alla terapeutica spirituale » per cui « non bisogna imporre ai penitenti una serie di punizioni, un tariffario rigido, come quello delle ammende nei codici barbarici, ma si deve sottoporlo ad un esame di coscienza atto a provocarne la contrizione » (R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, Torino 1966, pp. 199-200). Ovviamente la pratica dei « penitenziali » aveva assunto maggiore importanza quanto più ne aveva perduta la confessione pubblica e ne aveva acquistata la confessione privata. Si diffonde allora la « penitenza tariffaria » che ha nei « penitenziali » la sua espressione più tipica. Derivati dalle raccolte di « dicta » e di « judicia » di confessori, essi vennero presto usati sia nella vita monastica che nell'ambito della giustizia secolare. Con la loro diffusione dall'età carolingia in avanti l'affermazione del legalismo si estese progressivamente. « Importanti

immediata con Dio ed il perdono del peccato prima commesso, secondo il detto del Profeta: « In qualunque momento il peccatore avrà pianto, sarà salvo » [213], cioè sarà reso degno della salvezza dell'anima. Non disse: in qualunque anno o mese o settimana o giorno, ma « in qualunque ora » per mostrare che è degno del perdono senza dilazione di sorta e che non è più sottoposto alla pena eterna che è la condanna del peccato [214]. Sebbene non abbia allora, pre-

dal punto di vista giuridico, è stato scritto, sono i cosiddetti *Libri poenitentiales*: la materia parrebbe estranea agli interessi giuridici ed invece vi si inserisce in pieno con l'idea fondamentale che la domina del delitto come peccato e della pena come penitenza, e che costituirà il primo nucleo e la prima ossatura del diritto penale canonico e sarà concezione profondamente innovatrice anche per il magistero punitivo laico, rivelando in età più matura la sua importanza nella storia del diritto penale » (F. Calasso, *Medioevo del diritto*, Milano 1954). « Da tariffaria, ha osservato l'Anciaux, la penitenza divenne del tutto naturalmente arbitraria, nel senso che la determinazione precisa della soddisfazione era in gran parte lasciata al confessore » (P. Anciaux, op. cit., p. 27). Anche la chiesa prese posizione contro alcune delle degenerazioni dei « penitenziali », proprio per il particolarismo e l'individualismo cui si ispiravano, in contrasto con la tradizione della confessione pubblica. Essi confluirono, tuttavia, almeno in parte, attraverso le collezioni canoniche, nel *Decretum* di Graziano.

213 *Ezech.*, XXXIII, 12.

214 In A. non compare alcun accenno significativo alla penitenza pubblica, che pure ebbe notevole importanza nella vita religiosa dell'alto medioevo; essa si realizzava con solenni cerimonie pubbliche e con riti specifici che avevano luogo in giorni particolari, come il giovedì santo o il mercoledì delle ceneri. Nelle righe che chiudono questo capitolo sono, sia pur rapidamente, toccati i seguenti punti dottrinali: 1) il pentimento fruttuoso libera il peccatore dalla punizione eterna, ma non dalle altre punizioni; 2) la liberazione dalla punizione eterna è ottenuta anche senza che al pentimento tengano dietro la confessione e la soddisfazione (da cui risulta il carattere centrale e decisivo appunto del pentimento fruttuoso); 3) si è liberati dall'obbligo della soddisfazione solo nel caso in cui la morte impedisca al peccatore di provvedere ad essa in questa vita; 4) quasi a compenso delle altre punizioni che sono state loro risparmiate nella vita presente, coloro che, pentiti con pentimento fruttuoso, muoiono prima di aver potuto dare la soddisfazione delle colpe commesse, vengono assegnati alle pene del purgatorio nella vita futura; 5) il giudizio finale dovrà durare in modo da consentire che abbia compimento la pena cui sono stati assegnati. Da questi punti risulta soprattutto lo scarso rilievo che A. attribuisce alla pratica della confessione; ma su ciò egli ritorna più estesamente nella trattazione specifica dedicata alla confessione.

venuto da circostanze di necessità, la possibilità di accostarsi alla confessione o di compiere la soddisfazione, se esce di questa vita con quel pianto nel cuore non può incorrere nel fuoco della geenna; così il peccato viene rimesso da Dio, cioè colui diviene tale da non essere più degno dell'eterna punizione di Dio, come era invece dapprima per il peccato precedentemente commesso. Infatti Dio quando rimette il peccato a quelli che si pentono non risparmia loro ogni pena, ma solo quella eterna. Molti infatti di quelli che si pentono se, prevenuti dalla morte, non hanno avuto tempo di compiere in questa vita la soddisfazione del loro pentimento, vengono assegnati per la vita futura alle pene del purgatorio, non a quella dell'inferno. Perciò non si sa quanto tempo duri il giorno supremo del giudizio nel quale molti fedeli dovranno essere puniti istantaneamente, sebbene la resurrezione avvenga « in un attimo, in un batter d'occhio » [215] e ciò affinché possano in quel momento rendere soddisfazione delle colpe per quel tanto che Dio ha stabilito, se hanno differito o hanno avuto impedita tale soddisfazione fino a quell'istante.

Se uno possa pentirsi di un peccato senza pentirsi di un altro

Alcuni chiedono se uno possa pentirsi di un peccato e non di un altro, come, per esempio, se possa pentirsi di un omicidio senza pentirsi della fornicazione che anzi non smette affatto di compiere. Ma se abbiamo compreso quel pentimento salutare, ispirato dall'amore di Dio e di cui Gregorio dice: « Il pentimento è piangere sui falli commessi e non commettere cose su cui si debba poi piangere » [216], non si può dire che ci sia pentimento a cui ci spinge l'amore di Dio ogni volta che rimane in noi anche un solo disprezzo. Se infatti l'amore di Dio mi induce e mi costringe, come è necessario che sia, a dolermi di questo consenso al male, solo perché con esso ho offeso Dio, non vedo come lo stesso amore non mi debba costringere a pentirmi per lo stesso motivo anche di un altro disprezzo; non vedo cioè come quell'amore non deva porre il mio animo nel proposito di dolermi e di essere preparato a dare soddisfazione di qualunque altro eccesso si presenti alla mia memoria. Perciò dove c'è il vero pentimento che deriva solo dall'amore di Dio, non può rimanere alcun disprezzo di Dio; tanto più poi che la Verità dice: « Se qualcuno mi ama osserverà la mia parola ed il mio Padre lo amerà e verremo a lui e porremo in lui la nostra abitazione » [217]. È necessario perciò che tutti quelli che perseverano nell'amore di Dio si salvino; tale salvezza non ci sarebbe se rimanesse nell'anima un peccato, cioè un atto di disprezzo di Dio. Se poi Dio non trova in colui che si pente alcun peccato, non trova in lui causa alcuna di condanna ed è perciò necessario che, cessando il peccato, venga meno anche la condanna, ossia il tormento della pena eterna. Che il peccato prima compiuto venga condonato da Dio significa, come abbiam detto, che Dio provvede a liberarlo dalla pena eterna che per esso aveva meritato. Sebbene infatti Dio ora non trovi più in colui che si pente un peccato da punire con l'eternità dei castighi, pure si dice che rimette la pena del peccato precedente perché fa l'uomo degno di perdono per quel pianto di pentimento che egli stesso ha ispirato [218], lo rende tale cioè che

[215] *I Cor.*, XV, 52.

[216] Gregorio Magno, *Homiliarum in Evangelia lib. II*, XXXIV, 15, P.L. 76, 1256 B. L'inizio di questo capitolo: « Sunt qui querunt... » (90,2) attesta che la questione affrontata e che al nostro orecchio può suonare alquanto cavillosa, doveva essere un tema dibattuto all'epoca di A. Infatti se ne trovano cenni in vari testi; per esempio, nel *De vera et falsa penitentia* si legge: « Sunt quos penitet peccasse sed non animo, reservantes sibi quaedam in quibus delectantur, non animadvertentes Dominum simul surdum et mutum a demonio liberasse (Matt., XII, 22). Per hoc docens nos numquam nisi de omnibus salvari » (P.L. 40, 1121).

[217] *Giov.*, XIV, 23.

[218] Si allude al fatto che il pentimento fruttuoso comporta l'immediata scomparsa del peccato, che da quello viene negato. Volendo cavillare, si potrebbe allora chiedere perché mai Dio rimetta la pena di un peccato che, ormai, non esiste più. Ma, discutendo questa questione, A. accentua ancora di più il carattere

non merita più una punizione eterna, e che se in tale stato muore, è necessario che si salvi. Se per caso cadrà poi ancora nello stesso disprezzo di Dio, ricadendo nel peccato, ricadrà anche nel debito della pena, così che mentre prima col pentirsi aveva meritato di non esser punito, ora di nuovo deve essere punito.

Qualcuno potrebbe osservare: dire che Dio rimette un peccato è come dire che Dio non condannerebbe un uomo per quello che è stato commesso, oppure che Dio aveva stabilito di non condannare quell'uomo per quel peccato. Allora sembra che si debba concedere che il peccato fu rimesso da Dio prima che il penitente lo compisse, che Dio cioè stabilì già prima che non l'avrebbe condannato per quel peccato. Certamente Dio non ha stabilito e non dispone nulla presso di sé in modo diverso, ma tutto quello che sta per fare consiste dall'eternità nella sua predestinazione ed è prestabilito nella sua provvidenza, sia circa il condono di qualunque peccato quanto circa le altre cose che accadono [219]. A me pare perciò che sia meglio intendere che Dio perdona un peccato qualunque, come abbiamo detto, nel senso che lo rende degno di indulgenza ispirandogli il pianto del pentimento, lo rende tale cioè che non merita nessuna condanna per il momento, né mai in seguito, se persevera nel suo proposito. Dio pertanto rimette un peccato quando Egli, che dovrebbe determinarne la pena,

interno del pentimento e la virtù che esso ha di far scomparire il peccato, il quale, pertanto, risulta « precedente » rispetto all'intervento di Dio ed alla conseguente remissione della pena.

[219] La questione qui affrontata considera il rapporto tra la remissione del peccato da parte di Dio e la esclusione in lui di ogni mutamento che si disponga nel tempo. In altri termini: non si vede come Dio, nel quale non è possibile mutamento, *prima* condanni un uomo per il peccato e *poi* lo rimetta; e se si esclude questo *prima* e *poi*, si rischia di dover concludere che, dunque, Dio ha rimesso il peccato *da sempre*, cioè *prima che esso fosse compiuto*. La risposta di A. tiene ferma l'esclusione del mutamento in Dio (e pertanto la sua predestinazione e provvidenza dall'eternità) e, per non intaccare in qualche modo la libertà umana, tiene fermo altresì il criterio dell'intervento di Dio per il perdono del peccato; dal punto di vista, poi, della provvidenza, l'azione divina si deve intendere limitata alla « ispirazione » del pentimento.

ispirando invece il pentimento al peccatore, fa in modo che la pena non debba essere inflitta.

Non è ingiusto che a chi merita un premio esso non venga assegnato in dono

Ma forse tu chiederai se uno che si pente è già degno della vita eterna solo per il fatto che non è più meritevole di una eterna condanna. Se si risponde di sì, ci si obietta che anche colui che, essendo caduto di nuovo in peccato dopo il pentimento, venga colto dalla morte, fu degno della vita eterna nel momento in cui si pentì; allora sembra che Dio si debba accusare di ingiustizia per non aver dato nel momento opportuno il premio a colui che allora ne era degno e per non aver prevenuto così la sua dannazione. Infatti nel caso in cui fosse morto in quel momento, per il proposito in cui allora si trovava sarebbe stato degno della vita eterna e avrebbe conseguito la salvezza; anche se in seguito cadde di nuovo in peccato, per lo stesso animo avuto precedentemente fu degno tuttavia di ottenere salvezza. Ma io osservo: molti spesso sono degni di condanna e tuttavia non muoiono in peccato e così Dio non infligge loro la condanna meritata; non per questo tuttavia Dio si ha da accusare di ingiustizia, se cioè non ha loro inflitto la pena meritata; così non si deve accusare Dio di ingiustizia nemmeno per quanto concerne l'assegnazione dei premi che vengono promessi solo a chi persevera, secondo quanto dice la Verità: « Chi avrà perseverato fino in fondo, costui sarà salvo » [220]. Non ci si può dunque costringere ad ammettere che se uno è stato degno in un certo momento di un premio o di un castigo, sia giusto per questo che Dio glielo attribuisca, se invece Dio prevede che si deve usarne meglio in altra maniera, egli che si serve anche del male in bene e dispone per il meglio anche le cose peggiori. Qualcuno potrebbe

[220] *Matt.*, XXIV 13 e X, 22.

forse dire che colui il quale in un determinato momento amando Dio ha dato segno di vero pentimento, senza tuttavia perseverare nel pentimento e nell'amore, non fu per questo degno del premio della vita; poiché d'altra parte non si concede che allora sia stato degno di dannazione, sembrerà che egli non sia stato allora nè giusto, né peccatore [221].

Il peccato imperdonabile

Se ogni peccato, come s'è detto, vien tosto rimesso per il pentimento, si domanda perché la Verità abbia parlato di un peccato imperdonabile, cioè che non potrebbe mai avere remissione o condono; tale è il peccato di bestemmia contro lo Spirito Santo di cui Matteo ricorda che così il Signore parlò: « Ogni peccato e ogni bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata e chiunque avrà parlato contro il Figlio dell'uomo sarà perdonato, ma chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questa vita né in quella futura » [222]. S. Marco ci indicò il motivo di queste parole del Signore: « Infatti dicevano: costui è posseduto da uno spirito immondo » [223]. Alcuni interpretano questo peccato nel senso della disperazione del perdono quando uno, per esempio, per l'enormità dei suoi peccati, dispera del tutto della bontà di Dio che è raffigurata nello Spirito Santo; così per la sua disperazione non può trovare perdono né col pentimento, né con qualche altra soddisfazione. Ma se questo peccato lo chiamiamo un bestemmiare contro lo Spirito, come interpreteremo quel che è detto

[221] Il significato preciso di questa ultima proposizione non è molto chiaro. Probabilmente A. intende concludere che quando manchi la perseveranza nel pentimento, una persona non risulta né degna del premio, né degna della dannazione e pertanto non appare, sotto tale rispetto, né giusto, né peccatore.
[222] *Matt.*, XII, 31-32.
[223] *Marco*, III, 30.

peccato contro il Figlio dell'uomo [224]? Per quel che pare a me, il peccare o bestemmiare contro il Figlio dell'uomo si dice qui come un detrarre in qualche modo eccellenza all'umanità del Cristo, come, per esempio, negare che essa sia stata concepita senza peccato o assunta da Dio a causa della miseria visibile della nostra carne. Ciò infatti non poteva essere scoperto da alcuna ragione umana, ma poteva solo essere creduto in seguito a rivelazione divina. Il significato dunque delle parole: « Ogni peccato ed ogni bestemmia sarà rimessa agli uomini; ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà rimessa » [225] è come se si dicesse: Di nessuna altra bestemmia Dio ha stabilito, come per questa, che non sia perdonata ad alcun uomo. « E chiunque avrà sparlato contro il Figlio dell'uomo sarà perdonato », cioè nessuno che detragga qualcosa, come s'è detto, alla dignità dell'umanità assunta dal Signore sarà condannato per questo, se non intervengono altre cause di condanna. Infatti non si può rilevare alcun disprezzo di Dio se uno scambia la verità con l'errore e se agisce secondo coscienza, specialmente quando si tratta, come nel nostro caso, di una verità che non può essere scoperta dalla ragione umana, ma che sembra invece addirittura contraria ad essa. Il bestemmiare contro lo Spirito consiste nel calunniare le opere evidenti della grazia di Dio così che quanto prima si riteneva avvenisse per opera dello Spirito Santo, cioè per misericordia e bontà divina, si asserisca poi che avviene per opera del demonio; come se si dicesse che quello che si riteneva lo spirito di Dio è invece uno spirito malvagio, cioè che Dio è il demonio. Quanti dunque peccarono contro il Cristo dicendo contro la loro coscienza che egli scacciava i demoni in virtù di Belzebub, principe dei demoni [226], sono del tutto scacciati dal regno di Dio ed esclusi del tutto dalla sua grazia, così che nessuno di essi meriterà in seguito perdono per il suo pentimento. Noi non neghiamo che es-

[224] Cfr. Ambrogio, *De spiritu sancto*, I, 3, n. 54, P. L. 16, 717 (Luscombe, 95, n. 4).
[225] *Matt.*, XII, 31.
[226] *Luca*, XI, 15.

si avrebbero potuto salvarsi, se si fossero pentiti, ma diciamo solo che essi non avrebbero nemmeno compiuto atti di pentimento [227].

Se i pentiti portino anche nella vita futura il pianto del loro dolore

Qualcuno potrebbe chiedere se quelli che escono di questa vita pentiti nel pianto del cuore e nella contrizione del dolore, offrendo così a Dio un vero sacrificio secondo quel che sta scritto: « È sacrificio accetto a Dio lo spirito contrito » [228], se , dicevo, costoro passando da questa vita portino con sé il loro gemito ed il loro dolore e si dolgano perciò di aver commesso quelle colpe anche nella vita celeste dove, come sta scritto, « avranno fine il dolore, il pianto e la tristezza » [229]. Ma come a Dio e agli angeli i nostri peccati dispiacciono senz'arrecare loro tuttavia alcuna pena di dolore, perché non approvano quanto considerano male, in questo modo allora anche a noi dispiaceranno i nostri peccati. Chiedere invece se noi allora vorremmo o no aver fatto quelle azioni che sappiamo essere

227 Anche il problema trattato in questo capitolo era discusso nella tradizione precedente e contemporanea ad A., come può attestare, per esempio, quanto si legge nel *De vera et falsa penitentia*: « Soli peccant in Spiritum Sanctum, qui impoenitentes existunt usque ad mortem » (P. L. 40, 1115-1116). Ma, come al solito, la dottrina abelardiana si distingue per la sua originalità; egli distingue infatti il peccato contro il Cristo, che è perdonabile, da quello contro lo Spirito Santo, che è imperdonabile, in base al criterio di ciò che « manifestamente » anche la ragione umana può cogliere e di ciò che, invece, « humana ratione investigari non potest ». Peccato contro lo Spirito, e pertanto imperdonabile, è, per esempio, attribuire al demonio ciò che è proprio di Dio, ossia dire « Deum esse diabolum », perché la ragione umana è sufficiente a cogliere tale differenza; invece è peccato perdonabile, per esempio, negare che l'umanità di Cristo sia stata concepita senza peccato, in quanto ciò « nulla humana ratione comperi poterat » (94, 28).

228 *Sal.*, L, 19.

229 *Isaia*, XXXV, 10.

state ordinate da Dio in bene e che anche per noi furono aiuto alla perfezione, secondo il detto dell'Apostolo: « Sappiamo che per quelli che amano il Signore tutto coopera per il bene » [230], è un'altra questione che io ho risolto secondo le mie forze nel terzo libro della mia *Teologia* [231].

La confessione

Ora dobbiamo trattare della confessione dei peccati. L'apostolo Giacomo ci esorta ad essa dicendo: « Confessate l'uno all'altro i vostri peccati e pregate l'uno per l'altro per essere salvi; infatti ha gran potenza la preghiera costante del giusto » [232]. Alcuni pensano che ci si debba confessare solo a Dio: una veduta che alcuni attribuiscono ai Greci [233]. Ma io non vedo che cosa valga il confessarsi a Dio che sa ogni cosa, o che perdono possa derivarci dall'esporre a parole ciò che Dio sa di fatto, sebbene il profeta dica: « Ti ho manifestato il mio delitto e non ti ho

230 *Rom.*, VIII, 28.

231 Cfr. Abelardo, *Theologia 'Scholarium'*, III, ed. Cousin, *Opera Abaelardi*, II, 148-149.

232 *Giacomo*, V, 16. A questo passo di S. Giacomo si era frequentemente appellata la tradizione per sostenere la necessità della confessione. Così, per esempio, aveva scritto Beda: « Si ergo infirmi in peccatis sint et haec presbyteris Ecclesiae confessi fuerint, ac perfecto corde ea relinquere atque emendare satagerint, dimittentur eis, neque enim sine confessione emandationis peccata querunt dimitti » (P. L. 93, 39-40). Nello stesso senso si era pronunciato, poi, anche Alcuino (P. L. 100, 337-341). Sull'obbligo della confessione cfr. Abelardo, *Sic et non*, c. 151: « Quod sine confessione non dimittantur peccata et contra » (P. L. 178, 1599-1600). Nell'*Ethica* egli insiste, in particolare, sulla remissione dei peccati dovuta alla contrizione interna; e quanto maggior rilievo assume tale aspetto della riconciliazione, tanto minore è l'insistenza sull'obbligo della confessione.

233 A. si riferisce qui ad un'opinione singolare circa la confessione, richiamandosi ad un'opinione invalsa nella chiesa greca, per cui si riteneva che ci si dovesse confessare solo a Dio. Forse egli ha qui in mente una versione del canone 33 del secondo concilio di Chalon (813). Il canone in questione appare nel *Decretum* di Burchard di Worms (XIX, 145, P. L. 140, 1011A) e in quello di Yvo di Chartres (p. XV, c. 155, P. L. 161, 892B): cfr. Luscombe, 98, n. 2.

nascosto la mia ingiustizia »[234]. Per molte ragioni i fedeli si confessano vicendevolmente i peccati secondo il detto dell'Apostolo che si è ricordato sopra: sia per la ragione già nominata dall'Apostolo stesso, cioè per essere aiutati maggiormente dalle preghiere di quelli cui ci confessiamo; sia anche perché nell'umiltà della confessione si compie gran parte della soddisfazione e nella contrizione del pentimento ci rendiamo più meritevoli di perdono: come fu scritto di David, il quale, avendo risposto all'accusa del profeta Nathan col dire: « Ho peccato », ebbe subito come risposta dal profeta stesso: « Anche il Signore ha già perdonato il tuo peccato »[235]; infatti quanto più grande era la dignità del re, tanto più fu accetta a Dio la sua confidente umiltà. Infine i sacerdoti cui sono affidate le anime di quanti si aprono a loro hanno il compito di imporre loro la soddisfazione della penitenza; così quelli che usando malamente e con superbia della loro libertà hanno disprezzato Dio, si sottopongono alla correzione secondo la volontà di un potere loro estraneo e in ciò hanno tanto maggiore sicurezza quanto più nell'obbedienza ai propri preposti seguono non la propria, ma la altrui volontà. Se per caso i sacerdoti danno delle imposizioni errate, essendo il penitente pronto all'obbedienza, la cosa è più imputabile a quelli che a quest'ultimo[236]. L'Apostolo dice: « Non ignoriamo le astuzie di Satana »[237]; né si deve trascurare di smascherare a questo punto la perfidia con cui Satana ci spinge al peccato e ci distoglie dalla confessione. Quando ci spinge al peccato ci priva di ogni timore e di ogni vergogna, così che nulla rimane a trattenerci dal peccare. Infatti molte cose non osiamo commetterle per il timore del castigo; e ci vergogniamo di intraprenderne molte altre, anche se lo potessimo fare impunemente, per il disonore che ne verrebbe. Chiunque sia malamente privo di questi due freni sarà nella condizione di precipitarsi a capo fitto in qualunque peccato. Con questo mezzo, quello che prima gli tolse affinché commettesse il peccato, ora glielo ridà per trattenerlo dalla confessione. Teme ora di confessare e arrossisce di ciò di cui non ebbe né timore, né rossore quando sarebbe stato necessario. Teme d'essere scoperto attraverso la sua confessione, d'essere punito dagli uomini egli che non ha temuto di essere punito da

234 *Sal.*, XXXI, 5: A. contesta l'opinione del confessarsi a Dio per un motivo rigorosamente razionale, che Dio conosce già « il cuore e i reni ».

235 *II Re*, XII, 13. Già nel *De vera et falsa penitentia*, a sostegno della tesi della necessità della confessione, si afferma che essa è tale che, in mancanza di un sacerdote, bisogna confessarsi al prossimo. In questo caso, sebbene colui cui ci si rivolge non abbia il potere di sciogliere, tuttavia il desiderio del peccatore di confessare le sue colpe consegue egualmente lo scopo, che è quello di ottenere il perdono. Un accenno a quest'uso si trova anche nel *Decretum* di Graziano (ed. Friedberg, *Corpus juris canonici* I, Lipsia 1879) nel quale è inserita la *Epistola ad Fortunatam* falsamente attribuita ad Agostino. La diffusione di tale pratica è legata ovviamente alla importanza sempre maggiore attribuita alla confessione; dapprima la pratica in questione si diffuse nell'ambiente monastico e fu limitata alla confessione dei peccati veniali; solo nel corso del secolo XI l'idea della confessione ai laici si diffuse largamente; e se è difficile stabilire quale estensione questa pratica abbia raggiunto, la trattazione che i teologi ne fanno nel corso del secolo XII ha certamente una rispondenza nella prassi quotidiana.

236 I « penitenziali » prescrivevano che la confessione fosse fatta al sacerdote, in quanto a lui era stato attribuito il potere di legare e di sciogliere secondo una tesi che aveva il suo sostegno nel testo evangelico che narra la resurrezione di Lazzaro. Ecco quanto si legge, per esempio, nel *De vera et falsa penitentia*: « Ipsi enim sacerdotes plus iam possunt proficere, plus confitentibus parcere: quibus enim remittunt, remittit Deus; Lazarum enim de monumento iam suscitatum obtulit dominus discipulis solvendus (*Giov.*, XI, 44), per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus » (P. L. 40, 1121). Comunque è soltanto col Concilio del Laterano del 1215 che la confessione è obbligatoriamente imposta a tutta la cristianità latina, anche se prima di allora si trovano frequenti sollecitazioni nello stesso senso; solo sulla fine del secolo XII dunque la lunga pratica precedente si può dire definitivamente codificata dalla Chiesa.

Il problema, al quale qui si fa riferimento, degli errori nei quali i sacerdoti possono incorrere nelle loro imposizioni viene risolto da A., per ora, in ordine soltanto all'imputabilità; più avanti egli riprenderà la questione, a cui darà una soluzione non molto distante da quella tradizionale, cioè nel senso che il penitente deve egualmente provvedere a scontare le sue colpe con elemosine, preghiere e digiuni (cfr. Alano di Lilla, *Liber poenitentialis*, P. L. 210, 302B).

237 *II Cor.*, II, 11.

Dio; arrossisce che sia risaputo dagli uomini ciò che non ebbe paura di compiere in presenza di Dio. Ma chi cerca la medicina per una ferita, per quanto putrida, per quanto fetida, la deve mostrare al medico onde essere sottoposto alla debita cura. Il sacerdote tiene appunto il posto di medico e da lui deve essere stabilita, come s'è detto, la soddisfazione [238].

Talora la confessione si può tralasciare

Bisogna tuttavia sapere che talvolta la confessione può essere evitata, secondo un criterio di salutare dispensa, come nel caso di Pietro di cui conosciamo il pianto per il suo rinnegamento, ma di cui non leggiamo che abbia dato altra soddisfazione o confessione. Perciò anche S. Ambrogio, parlando del rinnegamento e del pianto di Pietro nel commento al Vangelo di S. Luca scrive: « Non trovo che cosa abbia detto, trovo che ha pianto; leggo delle sue lagrime, non già della soddisfazione prestata. Le lagrime cancellano il delitto che ci si vergogna di confessare a parole, mentre il pianto provvede e al perdono e alla vergogna; le lagrime dicono la colpa senza orrore e operano una confessione che non offende il ritegno; le lagrime non chiedono, ma meritano il perdono. Capisco che Pietro ha taciuto affinché il chiedere tosto perdono non costituisse una offesa maggiore » [239]. Ma bisogna considerare quale sorta di ritegno o di vergogna della confessione sia stata quella di Pietro per ottenergli una soddisfazione maggiore col pianto che con la confessione stessa. Se si vergognò di confessare il suo peccato solo per non essere ritenuto più spregevole una volta che esso fosse conosciuto, peccò evidentemente di superbia ed ebbe cura della gloria del suo onore più che della salvezza della sua anima. Se invece fu trattenuto dal confessarsi non tanto per un riguardo dovuto a sé, quanto alla Chiesa, ciò non è da criticare. Forse prevedeva di dover essere posto dal Signore principe sul popolo di Dio e temeva che, venendosi a sapere subito fra la gente attraverso la confessione la sua triplice negazione, ne venisse perciò un grave scandalo nella Chiesa e che essa si confondesse di troppo grave vergogna pensando che il Signore le aveva messo a capo un uomo così pronto a negare e così pusillanime. Se dunque tralasciò la confessione del suo peccato non tanto per conservare a sé l'onore quanto per riguardo al comune rossore della Chiesa, agì non secondo superbia ma con saggezza. Il timore più di creare danno alla Chiesa che di recare detrimento alla propria fama fu un timore ragionevole anche nella sua causa. Pietro sapeva infatti che gli era stata in modo particolare affidata dal Signore la Chiesa, quando gli aveva detto: « E tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli » [240]. Se dunque, essendosi egli accusato nella confessione, fosse giunto agli orecchi della Chiesa quel suo così riprorevole sbaglio, chi non avrebbe detto avventatamente: « Non vogliamo che costui regni sopra di noi? » [241] e chi non avrebbe biasimato con facilità la disposizione del Signore d'aver scelto a confermare i fratelli proprio colui che per primo aveva peccato? Ispirandosi alla stessa preveggenza molti potrebbero senza peccato differire o del tutto tralasciare la confessione, nel caso cioè in cui si ritenesse che essa fosse più nociva che utile; e ciò perché non si cade in alcuna colpa in offesa di

[238] A., pur avendo insistito principalmente sul primo dei tre momenti in cui si articola il processo della riconciliazione, cioè sul pentimento fruttuoso come il più importante e decisivo, non ha mancato di dare il debito peso anche alla confessione e nella forma più largamente in uso, cioè alla confessione al sacerdote, come appare appunto da queste righe; e ciò, anche se la sua trattazione su questo punto non conferisce alla cosa un'importanza particolare e rilevante.

[239] *Luca*, XXII, 62; Ambrogio, *Expositio Evangelii sec. Lucam*, X, 88, P. L. 15, 1825B-1826A. Cfr. Abelardo, *Sic et non*, c. 151: « Quod sine confessione non dimittantur peccata, et contra » (P. L. 178, 1599-1600). La citazione di questo passo di S. Ambrogio era abituale anche nella scuola di Anselmo di Laon (cfr. L. Hoedl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, I, XXXVIII, 4, BGPTMA, 1960, pp. 35-38).

[240] *Luca*, XXII, 32.

[241] *Luca*, XIX, 14.

Dio se non si ha disprezzo di lui [242]. Pietro differì la confessione del suo peccato perché la Chiesa era ancora tenera e malferma nella fede; e la differì finché la virtù di Pietro fosse confermata dalla sua predicazione o dai miracoli. Più tardi, risultando tutto ciò evidente, egli poté senza scandalo della Chiesa confessare la sua colpa per prevenire la disperazione di quanti erano caduti e così che gli evangelisti ce ne tramandassero memoria scritta.

[242] Qui A., muovendo dal caso particolare di Pietro, ritiene di poter giungere ad una conclusione generale, secondo la quale molti potrebbero, ispirandosi alla stessa saggezza, rimandare o anche tralasciare completamente la confessione. Del resto, la non assoluta necessità della confessione risulta coerentemente da tutta la precedente analisi abelardiana; ciò che conta veramente, infatti, nella riconciliazione, è la « contritio cordis », più che ogni altro elemento esteriore. Il *Decretum* di Graziano, del resto, imposta la stessa questione nei termini seguenti: « Utrum sola cordis contritione absque oris confessione, quisquis possit Deo satisfacere » (23, c. XXXIII) riflettendo una posizione molto vicina alla tesi abelardiana. Lo stesso Graziano, alla domanda se la confessione delle colpe sia di diritto divino ordinata al fine della remissione dei peccati, risponde con un « non liquet ». Comunque nel corso del secolo XII si affermano due correnti di pensiero sulla questione della necessità o meno della confessione orale. La prima deriva direttamente da Beda e da Alcuino ed afferma la necessità della confessione orale; questa posizione si ritrova in Goffredo di Vendôme, in Ugo di S. Vittore e nelle opere che in modo diretto o indiretto si rifanno al suo *De sacramentis fidei*. A questa si oppone una corrente contraria che è attestata dalle sentenze di Anselmo di Laon (Lottin, op. cit., V, pp. 56-57), oltre che dall'*Ethica* di A.; in questa, infatti, il maestro palatino, pur mostrando l'utilità della confessione, la considera piú opportuna che indispensabile; per lui in ogni modo non esiste, come per molti suoi contemporanei, un legame molto stretto tra confessione e perdono. Ben più drastica, comunque, è la posizione assunta al riguardo dalle correnti eretiche antiecclesiastiche; esse, pur ispirandosi a principi diversi, avevano in comune il rifiuto dei mezzi di salvezza proposti dalla religione cristiana, per cui il loro antisacramentalismo accomunava nella condanna la penitenza con gli altri sacramenti. La più radicale di queste correnti fu quella dei Catari, che rifiutava tutti i sacramenti della Chiesa e praticava una sorta di confessione pubblica che veniva compiuta alla presenza di un « perfetto » e consisteva nell'accusa delle colpe commesse, ma in termini generali ed impersonali (cfr. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, ed. G. Mollet, I, p. XXXIV); anche i valdesi che verso la fine del secolo XII assunsero il carattere di setta antiecclesiastica, conservarono l'essenziale della penitenza, ma facendo amministrare il rito da 'perfetti' che non avevano alcuna ordinazione sacerdotale.

Ad alcuni sembrerà forse che Pietro, essendo preposto a tutti e non avendo un superiore cui fosse affidata l'anima sua, non abbia dovuto confessare il suo peccato ad un uomo, come per riceverne l'imposizione della soddisfazione e obbedendo così al suo precetto come a quello di un superiore. Ma se non avesse dovuto confessarsi ad alcuno per averne l'imposizione della soddisfazione, l'avrebbe potuto fare convenientemente per avere l'aiuto della preghiera. In proposito quando si diceva: « Confessatevi gli uni gli altri i vostri peccati », si aggiunse: « e pregate l'uno per l'altro per essere salvi » [243]. Nulla impedisce anche che i prelati scelgano dei sottoposti cui confessarsi e da cui ricevere l'imposizione della soddisfazione perchè quello che si fa sia tanto più accetto a Dio quanto più si agisce in umiltà. Chi impedisce che uno qualsiasi tra i prelati scelga in queste cose una persona più religiosa o più equilibrata, alla cui decisione affidare la propria soddisfazione e dalle cui preghiere avere il massimo aiuto? Perciò dove è scritto « e pregate l'uno per l'altro per essere salvi », subito si aggiunge: « molto vale infatti l'assidua preghiera del giusto ». Come infatti molti diventano medici inesperti cui è pericoloso o inutile affidare gli ammalati, così nei capi della Chiesa si trovano molti che non sono né religiosi, né equilibrati, e per di più facili a ridire i peccati dei penitenti così che il confessarsi a loro pare non solo inutile, ma anche pericoloso. Costoro non si dedicano certo alla preghiera, né meritano nelle loro preghiere d'essere esauditi; ignorano le regole dei canoni né sanno regolarsi nell'assegnare le soddisfazioni; spesso perciò in tali casi promettono una sicurezza senza fondamento ed ingannano la speranza credula degli stessi penitenti secondo quanto dice la verità: « I ciechi fanno da quida ad altri ciechi »; ed ancora: « Se un cieco fa da guida ad un altro cieco, andranno entrambi nella fossa » [244]. Costoro, poiché, come

[243] *Giacomo*, V, 16.

[244] *Matt.*, XV, 14. L'obbligo del segreto nella confessione risale ad una pratica molto antica. Già S. Agostino (*Sermo LXXXII*, P. L., 38, 510-511) e S. Leone (*Epistola ad episcop. Campaniae*,

s'è detto, con estrema leggerezza rivelano le confessioni ricevute, muovono a sdegno i penitenti; mentre avrebbero dovuto curare i peccati, infliggono nuove piaghe con i loro peccati e allontanano quelli che li ascoltano dalla confessione.

Talvolta scandalizzano gravemente la Chiesa rivelando i peccati o per ira o per leggerezza e mettono in gravi pericoli i penitenti. Perciò quelli che hanno deciso di tenersi lontani dai loro preposti per motivi sgradevoli come quelli nominati e scelgono in simili circostanze altri che ritengono più adatti allo scopo, non devono essere disapprovati ma piuttosto approvati se si rivolgono ad un medico più solerte; nel far ciò, se possono ottenere il consenso dei loro preposti per rivolgersi anziché a loro ad altri, agiscono tanto più convenientemente quanto maggiore è l'umiltà e l'obbedienza con cui si comportano. Se dei prelati superbi vietano loro ciò, come se l'andare in cerca di un medico migliore equivalesse a stimare poco l'opera loro, tuttavia l'ammalato che ha cara la sua salute cercherà con la massima sollecitudine il rimedio che ritiene migliore e preferirà senz'altro la soluzione più opportuna. Nessuno infatti deve seguire nella fossa una guida che gli è stata data, se s'accorge che è cieca; ed è meglio scegliere una guida che vede affinché possa giungere dove vuol andare che seguire malamente nel precipizio una guida che ci è stata malamente assegnata. Chi gli ha dato una guida simile affinché gli mostrasse la via o lo ha fatto per malizia o innocentemente e per ignoranza. Se per malizia, bisogna evitare che essa abbia compimento; se per ignoranza, non

P. L. 55, 1211) sostengono in modo rigoroso la norma del segreto della confessione, designato col termine di « sigillum »; dopo di allora, infatti, tale norma non risulta che sia stata messa in discussione; anche se, in un'epoca più vicina a quella di A., Lanfranco compose il *De celanda confessione* (P. L. 150, 629) proprio per riaffermare l'importanza e la necessità del « sigillum »; comunque verso il secolo XI la legislazione ecclesiastica determinò la materia in forma piú precisa (cfr. Odone di Sully, P. L. 212, 60), anche se ciò non impedì che ai tempi di A., secondo quanto egli viene qui denunciando, non pochi sacerdoti venissero meno all'impegno del segreto confessionale.

si agisce allora contro il suo volere se non si segue nel pericolo colui ch'egli ci aveva dato per guida. È utile tuttavia interpellare prima quelli cui sappiamo essere affidate le nostre anime e, udito il loro parere, è utile non tralasciare un rimedio più salubre, se abbiamo speranza in qualcuno; ciò specialmente quando sappiamo che essi ignorano la legge e che non solo non si preoccupano di quanto devono fare, ma non sanno nemmeno di che cosa dolersi. Essi si devono ritenere peggiori di quelli di cui la Verità dice: « Sulla cattedra di Mosè sedettero gli scribi e i farisei; osservate e fate tutto quanto vi dicono, ma non fate come essi fanno » [245]. Come a dire: esercitano il magistero della legge uomini le cui azioni sono cattive e come tali riprovevoli; essi pronunciano tuttavia parole di Dio dalla cattedra di Mosè, cioè dal magistero della legge; queste devono essere accolte; così bisogna ad un tempo respingere le loro azioni e ritenere le parole che sono di Dio.

Non si deve perciò disprezzare la dottrina di quelli che predicano bene, anche se vivono male, e di quelli che erudiscono con le parole, anche se non edificano con l'esempio, indicando una strada che non vogliono seguire; essi devono essere condannati non tanto per la cecità della loro ignoranza quanto per la loro colpevole negligenza. Chi sarà tenuto poi a sottomettersi alla guida di coloro che non sono nemmeno in grado di mostrare la via ai loro sottoposti e chi sarà tenuto a cercare l'insegnamento di chi non sa insegnare? I sottoposti non devono tuttavia disperare nella misericordia di Dio se, pronti del tutto alla penitenza, si affidano alla volontà dei loro preposti, sebbene ciechi, e se eseguono diligentemente e per obbedienza quello che essi per errore inadeguatamente insegnano. L'erro-

245 *Matt.*, XXIII, 2-3. Si può cogliere, qui, qualche oscillazione da parte del maestro palatino; per un lato infatti le sue parole paiono sollecitare l'iniziativa dei penitenti a sindacare la dignità o meno di coloro cui sono sottoposti in materia di fede; d'altra parte, però, quasi per temperare l'impressione di questa esortazione, A. afferma che è utile che i fedeli prima si presentino ai loro preposti, cui di diritto è affidata la salute della loro anima.

re dei preposti infatti non condanna i fedeli, né il vizio dei primi è accusa per i secondi. Nei fedeli non rimane colpa in cui possano morire se già prima il pentimento, come s'è detto, li ha riconciliati con Dio, prima cioè che si accostassero alla confessione o che ricevessero l'ingiunzione per la penitenza [246]. Se la penitenza stabilita tuttavia sarà stata minore di quanto avrebbe dovuto, Dio che non lascia alcun peccato impunito e li punisce uno ad uno secondo quanto è dovuto, riserverà un'adeguazione della penitenza alla gravità del peccato, non certo assegnando i penitenti al supplizio eterno, ma punendoli in questa vita o nella futura con le pene del purgatorio; sempre che, dico, noi si sia stati negligenti nel compiere la penitenza. Per cui l'Apostolo dice: « Se ci giudicassimo da noi, non saremmo giudicati » [247]; cioè a dire: Se noi stessi correggessimo o punissimo i nostri peccati, non dovrebbero allora essi essere più gravemente puniti da Dio. È grande dunque la misericordia di Dio se ci perdona dietro nostro giudizio per non punirci con giudizio più grave. Tutte [248] le pene della vita presente con cui facciamo penitenza per i peccati, il digiuno, la preghiera, la veglia, il mortificare la carne in molti modi, il dare ai poveri quanto sottraiamo a

246 Il carattere essenziale e decisivo del pentimento fruttuoso per la remissione dei peccati consente, in certo senso, una maggiore disponibilità nei confronti della disciplina esterna della confessione, nel senso che questa può essere accettata secondo un intendimento di umiltà; né l'errore, né il vizio dei preposti, comunque, si può in qualche modo ripercuotere sui fedeli, la cui interiorità è completamente nelle loro mani.

247 *I Cor.*, XI, 31. Per quanta importanza attribuisca al pentimento fruttuoso, A. tien fermo il criterio che la penitenza adeguata alla colpa conserva, sulla base della decisione divina, una dimensione rigorosamente oggettiva e non può essere modificata impunemente, nemmeno per l'errore o per il vizio del sacerdote; deve essere pertanto il penitente stesso a giudicare se medesimo anche sotto questo profilo della pena temporale.

248 Qui ha inizio la breve trattazione del terzo punto riguardante la conciliazione: la soddisfazione vera e propria. A. non dedica a questa materia molta attenzione; essa infatti serve soltanto a completare la disamina tradizionale della riconciliazione, anche a proposito di quegli elementi secondari che non rivestono certamente l'importanza del pentimento fruttuoso o « contritio cordis ».

noi stessi, la chiamiamo soddisfazione; e sappiamo che il Vangelo con altro nome la chiama « frutti di penitenza », quando dice: « Fate frutti degni di penitenza » [249]; come se fosse detto chiaramente: riparando i peccati con una degna soddisfazione vi riconciliate a Dio in modo che egli poi non trova niente da punire in voi; così prevenite con pene più miti le pene più gravi. Infatti, come dice S. Agostino, « le pene della vita futura, sebbene servano per purificarci, sono più dolorose di tutte quelle della vita presente » [250]. Si deve perciò usare grande cautela e porre molto impegno in queste cose per compiere secondo i suggerimenti dei Santi Padri la soddisfazione in modo tale che, dopo di essa, nulla rimanga da espiare. Se dunque i sacerdoti saranno, per l'ignoranza di tali regole dei canoni, così imprudenti da imporre una penitenza minore di quella dovuta, i penitenti corrono per questo grave rischio; potendo ora dare soddisfazione con pene più leggere, saranno sottoposti poi a pene maggiori per aver malamente confidato in quei sacerdoti.

Altri sacerdoti ingannano i fedeli non tanto per errore quanto per cupidigia, quando condonano o riducono le pene della penitenza imposta dietro una offerta in denaro; costoro si occupano non della volontà di Dio, ma del valore del danaro, come disse lamentandosi il Signore per bocca del profeta: « I miei sacerdoti non dissero: dov'è il Signore? » [251]. Come se dicesse: ma dov'è piuttosto il danaro? Sappiamo che non solo i sacerdoti, ma anche i principi dei sacerdoti, cioè i vescovi [252] bruciano di cupidigia con tanta impudenza che nella dedicazione delle chiese, nella consacrazione degli altari, nella benedizione dei cimiteri o in altre solennità quando tengono adunanze di popolo da cui aspettano grandi offerte, si mostrano in

249 *Matt.*, III, 8.

250 *Liber de vera et falsa poenitentia*, c. 18, P. L. 40, 1128.

251 *Gerolamo*, II, 8.

252 Secondo Anciaux (op. cit., p. 502) A. sarebbe il solo che nella prima metà del secolo XII abbia criticato il valore delle soddisfazioni e assoluzioni impartite dai vescovi (Luscombe, 110, n. 1).

compenso molto generosi nell'alleviare le penitenze; ora riducono d'un terzo, ora d'un quarto la penitenza a tutti in generale, volendo far parere di essere ispirati dalla carità; ma invece lo fanno per colmo di cupidigia. Costoro, mentre si vantano per il potere che hanno ricevuto, come dicono, in Pietro e negli apostoli quando il Signore ha detto loro: « Quelli a cui rimetterete i peccati saranno loro rimessi »[253] o « qualunque cosa avrete sciolta sulla terra, sarà sciolta anche nei cieli »[254], si gloriano massimamente di fare cosa che è specifica del loro potere proprio quando usano tale benignità con i fedeli. Lo facessero almeno per i fedeli e non per il danaro; così che la loro sembrasse comunque benignità piuttosto che cupidigia. Ma se si deve avere in lode di benignità il rimettere la terza o la quarta parte della penitenza, si dovrà ancor più esaltare la loro pietà se rimetteranno o metà o tutta addirittura la penitenza, come dicono che è loro lecito e che è stato loro concesso da Dio; come se, secondo le testimonianze sopra riportate sulla remissione o assoluzione dei peccati, il cielo fosse posto nelle loro mani. Sembra invece che si debba accusarli di grande empietà perché non assolvono tutti i fedeli da tutti i peccati, onde non permettere che alcuno di essi si danni; così almeno, dico, se è proprio in loro potere rimettere o ritenere i peccati secondo che vogliono e aprire o chiudere il cielo a coloro che essi stabiliscono; sarebbero davvero da proclamare beatissimi se potessero, volendo, aprire il cielo anche a se stessi. Ma se non possono o non sanno fare anche questo, essi cadono, per quel che ne penso, sotto quel detto poetico: « Né giovano per chi le possiede le arti che giovano a tutti »[255]. Desideri chi

[253] *Giov.*, XX, 23.
[254] *Matt.*, XVIII, 18.
[255] Ovidio, *Metamorph.*, I, 524. Due motivi caratterizzano le proposizioni conclusive di questo capitolo: lo scrupolo che, nonostante il rilievo preminente della «contritio cordis » e della conseguente eliminazione del peccato, A. pone in ordine alla esecuzione della « soddisfazione » richiesta a punizione del peccato stesso, segno questo, a mio avviso, dell'importanza che egli attribuisce alla dimensione oggettiva della colpa che ha il suo riscontro nella determinazione divina di una espiazione di carattere temporale; senza escludere, con ciò, che A. volesse anche evitare di prendere una posizione recisamente negativa nei confronti di un istituto ecclesiastico largamente diffuso. Il secondo motivo riguarda la ripresa della denuncia dei vizi del clero che qui è svolta in forma sferzante e non priva di risvolti ironici.

vuole, io non certo, un potere simile, per cui si può esser utili più agli altri che a se stessi, come se si avesse il potere di salvare le anime degli altri più che la propria. Ognuno che ha senno però pensa il contrario.

Se in genere spetti a tutti i prelati sciogliere o legare

Quando si chiede che potere e quali chiavi del regno dei cieli siano quelle che il Signore diede agli apostoli e di cui si legge che furono affidate similmente anche ai loro vicari, cioè ai vescovi, si affronta una questione, mi sembra, molto grave[256]. Se ci sono molti vescovi infatti che non hanno né religione né discernimento, pur avendo il po-

[256] Fin dall'inizio A. osserva che la questione che sta per affrontare è « non parva», per le molte e complesse implicazioni cui si riferisce. Egli intanto indica, eventualmente, soltanto i vescovi, e non anche i sacerdoti, come beneficiari del potere delle chiavi. Invece già Rabano Mauro, per esempio, commentando le parole di Gesú a S. Pietro, le applica direttamente e sicuramente ai vescovi ed ai sacerdoti, riconoscendo loro, fin dal suo tempo, il compito di assolvere i peccati: « Nec etiam nunc in episcopis et presbyteris omnibus Ecclesiae officium idem committitur » (P. L. 107, 992). Del pari in un'omelia del secolo IX si legge che « il Salvatore ha dato ai suoi apostoli ed a noi loro successori il potere di legare e di sciogliere in cielo e sulla terra, potere di sciogliere che l'Apostolo chiama ministero della riconciliazione » (P. L. 87, 609-610), mentre Alcuino scrive che la dottrina del potere delle chiavi è oggetto di fede (*Epistola* 112, P. L. 100, 357) ed Incmaro di Reims ribadisce che il potere di rimettere i peccati, dato agli apostoli, appartiene anche ai vescovi ed ai sacerdoti (P. L. 126, 174). Comunque nello sviluppo della ricerca teologica dedicata a questo problema il potere delle chiavi fu interpretato in vari modi: se ne formulò una interpretazione « dichiaratoria », cioè di pura e semplice dichiarazione da parte dei sacerdoti della già avvenuta liberazione dal peccato ottenuta per mezzo del pentimento; un'altra fu l'interpretazione che attribuì al potere dei sacerdoti di fissare e di precisare la soddisfazione; mentre Pier Lombardo intese il potere sacer-

tere episcopale, come potremmo dire che a loro convengono come agli apostoli le parole: « Quelli a cui rimetterete i peccati saranno loro rimessi e quelli cui li riterrete, saranno ritenuti? ». Se un vescovo vuole o accrescere o diminuire la pena per un peccato senza discrezione e oltre misura, è in suo potere di farlo? e Dio assegnerebbe le pene secondo la volontà di costui, sì da punire di più ciò che si deve punire di meno e viceversa, mentre Dio deve tener conto della giustizia più che della volontà umana? Se un vescovo per l'ira e l'odio che nutre verso qualcuno stabilirà che egli per le colpe più leggere debba fare la stessa penitenza come per le colpe più gravi; o se estenderà in eterno la sua penitenza, o se avrà stabilito di non diminuirla per quanto quegli si penta, Dio confermerà forse una simile sentenza? Allora quanto il Signore ha detto agli apostoli: « Quelli a cui rimetterete i peccati, saranno loro rimessi » ecc. sembra che si debba riferire alle loro persone, non in generale a tutti i vescovi, come quello che loro disse altrove: « Voi siete la luce del mondo » e « Voi siete il sale della terra »[257] e molte altre cose che si devono intendere specificamente delle loro persone. Il Signore infatti non concesse anche ai successori il discernimento[258] e la santità che diede invece agli apostoli; e non a tutti ha detto egualmente: « Beati gli occhi che vedono quello che

dotale anche come potere di scomunica. La stessa discussione si soffermò a chiarire il significato delle *due* chiavi, che furono ritenute corrispondere rispettivamente alla « scientia discernendi » (o « discretio ») ed alla « potestas ligandi et solvendi ».

257 *Matt.*, V, 14 e 13.

258 Termine latino: « discretio »; l'espressione latina richiama la « scientia discernendi » o « discretio » di cui si è fatto cenno sopra e che veniva identificata da alcuni trattatisti con una delle due « chiavi »: precisamente quella che consisteva nello stabilire con sicuro discernimento quando e che cosa si dovesse sciogliere e quando e che cosa si dovesse legare. In una sentenza della scuola di Laon è attribuita ad A. l'opinione che i successori degli apostoli, con l'ordinazione, non acquistano anche il discernimento e che pertanto si deve parlare soltanto di una chiave, il potere di sciogliere e di legare (Luscombe, 112, n. 2); questo potere, duplicato come potere di sciogliere e potere di legare, sarebbe stato teorizzato dalla scuola di A.

voi vedete »[259]; e ancora: « Vi ho chiamati amici perché vi ho rese note tutte le cose che ho avuto dal Padre mio »[260]; e ancora: « Quando verrà lo Spirito della Verità, vi insegnerà tutta la Verità »[261].

Se uno poi facesse obbiezione circa il caso di Giuda che era uno degli apostoli quando venivano pronunciate tali parole, sappia che il Signore sapeva bene a chi si doveva riferire quello che diceva: come quando disse: « Padre,

259 *Luca*, X, 23.

260 *Giov.*, XV, 15.

261 *Giov.*, XVI, 13. Nelle righe precedenti A. non soltanto restringe agli apostoli il cosiddetto potere delle chiavi, ma lo interpreta anche in modo molto restrittivo, con riferimento cioè alla determinazione della giusta pena che spetta ad ogni peccato. Infatti la trattazione sul potere delle chiavi è strettamente legata alla trattazione sulla soddisfazione, come terzo elemento del processo della riconciliazione. Del resto la raccolta di sentenze cosiddetta *Pater iste familias* che contiene un'ampia trattazione di temi teologici e che acquista grande rilievo perché in essa sono confluite molte sentenze della scuola di Anselmo di Laon sul potere delle chiavi, attribuisce esplicitamente a questa scuola la dottrina secondo la quale il potere di legare e di sciogliere si riferisce non già ai peccati, ma soltanto alla punizione dei peccati. Pertanto A. non soltanto si stacca dalle opinioni più largamente seguite quando nega ai successori degli apostoli (ed ai vescovi in specie) il potere delle chiavi; ma si allontana anche, insieme con una buona parte della scuola di Laon, dall'opinione di quanti, accentuando il motivo sacramentale ritenevano che l'assoluzione producesse un effetto reale e ben distinto da quello della contrizione nella cancellazione del peccato; a suo avviso infatti alla soddisfazione va attribuito un compito marginale rispetto al pentimento fruttuoso. È da dire che perfino l'atteggiamento di A. rispetto al potere del clero va subordinato a quello che riguarda l'importanza del pentimento fruttuoso; e ciò nel senso che ciò che importa è che ai fedeli venga assegnata una « giusta » soddisfazione, in base a quanto risponde al giudizio divino; e quando egli nega che ai successori degli apostoli possa esser conferito il potere delle chiavi, lo fa soprattutto perché questo potere sembra rimettere il giudizio sulla soddisfazione non alla misura oggettiva del volere divino, ma a quella varia ed arbitraria del sacerdozio. Nessuna obiezione invece nei riguardi degli apostoli, soprattutto perché essi avevano la loro volontà rigorosamente uniformata al volere di Dio. In senso opposto è orientato il pensiero di Ugo di S. Vittore e della sua scuola; egli ritiene che il peccato produca due sorta di legami: una « obduratio mentis » e un « debitum futurae damnationis »; perciò per la remissione del peccato è richiesto l'intervento di due fattori che corrispondono all'azione divina interiore (essa cancella la « obduratio mentis ») e a quella esteriore del sacerdote (essa concella la pena eterna) (P.

perdona loro perché non sanno quello che fanno »[262] non si ha da ritenere che la sua preghiera si riferisse a tutti quelli che lo perseguitavano. Se si dice « A quelli » o « Voi », che son pronomi dimostrativi, è intenzione di chi parla rivolgere la parola o a tutti quelli che sono egualmente presenti o ad alcuni tra loro che egli abbia deciso di scegliere. Così si devono riferire non a tutti gli apostoli, ma solo a quelli designati le cose più sopra ricordate. Così forse mi pare si debba pensare anche di quelle che disse: « Tutto ciò che avrai legato sulla terra, sarà legato nel cielo »[263]; si pensa che anche a tale riguardo il significato da dare a quelle parole sia lo stesso.

Considerando accuratamente ciò, S. Girolamo nel suo commento alle parole di Matteo dove il Signore dice a Pietro « tutto quello che avrai legato sulla terra »[264] afferma: « Vescovi e sacerdoti, non comprendendo bene questo passo, si avvicinano alquanto all'alterigia dei farisei al punto di condannare gli innocenti o di ritenere di poter assolvere i colpevoli, mentre di fronte a Dio è presa in esame non la decisione dei sacerdoti, ma la vita dei colpevoli. Leggiamo nel *Levitico*[265] del comando fatto ai lebbrosi di presentarsi ai sacerdoti; e se avevano avuto la

L. 176, 564-570). Sicché mentre A. nel peccato considera prevalentemente l'atto contro Dio, i Vittorini vedono piuttosto il reato, il rimanere del peccatore nella colpa e nel castigo, lo stato di colpa e lo stato di condanna (L. Hoedl, op. cit., p. 73). Anche se dalla posizione sostenuta dai Vittorini derivarono delle difficoltà (per esempio quella dei tempi diversi in cui possono intervenire la remissione della colpa da parte di Dio e la soluzione del castigo da parte del sacerdote), essa offrì una soluzione definita di problemi molto discussi.

262 *Luca*, XXIII, 13.

263 *Matt.*, XVIII, 18; cfr. *Matt.*, XVI, 19. Qui A. ricorre anche a nozioni grammaticali sui pronomi dimostrativi per determinare il significato e l'estensione di alcune importanti affermazioni bibliche.

264 *Matt.*, XVI, 19; S. Girolamo, *Commentariorum in Evangelium Matthaei lib.* III, c. XVI, v. 19, P. L. 26, 118AB. Anche la sentenza n. 400 della scuola di Anselmo di Laon (ed. Lottin, op. cit., V, pp. 285-286) si riferisce a questo passo di S. Girolamo. Per l'uso del testo prima di A. cfr. Anciaux, op. cit., pp. 38-39, 41, 60 e Hoedl, op. cit., p. 17.

265 *Levitico*, XIII.

lebbra, allora venivano dichiarati immondi dal sacerdote, non perché i sacerdoti rendano immondi o mondi, ma perché abbiano conoscenza di quali sono i lebbrosi e i non lebbrosi, per poter così discernere chi è immondo e chi è mondo. Come in quel caso il sacerdote fa immondo il lebbroso, così, qui il sacerdote e il vescovo non legano o assolvono coloro che sono colpevoli o innocenti, ma secondo il loro ufficio, udita la verità delle colpe, sanno chi debba essere legato e chi assolto ».

Se non mi inganno, da queste parole di S. Girolamo risulta che quello che fu detto a Pietro e similmente agli altri apostoli sul legare o sullo sciogliere i vincoli dei peccati si deve intendere riferito più alle loro persone che in genere a tutti i vescovi; a meno che, secondo quanto dice lo stesso S. Girolamo, questo legare e assolvere non s'intenda come quel giudizio che è stato concesso a tutti in genere e col quale dovrebbero giudicare e discernere tra chi è mondo e chi è immondo e quali uomini debbano essere legati o quali assolti da Dio[266].

Di qui deriva anche quel che dice Origene sullo stesso passo di S. Matteo[267] quando distingue i vescovi eletti e che hanno meritato la grazia che fu concessa a Pietro dagli altri: « Tutto ciò che avrai legato sulla terra ». E dice: « Poiché quelli che difendono lo stato episcopale usano questo testo come Pietro ed insegnano che hanno ricevuto da Cristo le chiavi del regno dei cieli e che quelli che essi avranno condannati lo saranno anche in cielo, e quelli

266 A. intende in senso restrittivo il commento di Girolamo al passo del Vangelo di Matteo. Secondo la *Summa sententiarum* (tract. VI, c. XI, P. L. 176, 147CD) che si ispira alla dottrina dei Vittorini, le affermazioni di S. Girolamo non vanno interpretate come se escludessero il conferimento da parte di Cristo agli uomini del potere di legare e di sciogliere; esse vanno piuttosto intese nel senso che tanto Dio che l'uomo legano e sciolgono, ma in modi differenti. Invece Pietro Lombardo (*Sententiarum liber IV*, dist. XVIII, c. 6, pp. 862-863) concorda con l'opinione di A. e sostiene che i sacerdoti hanno il potere di dichiarare chi è legato e chi è sciolto (Luscombe, 116, n. 1).

267 Origene, *Commentaria in Matthaeum*, XII, 14, in *Origenes Werke*, ed. Klostermann, X, 98-28 - 100-26.

che essi avranno assolto, quelli cioè cui avranno rimesso i peccati, saranno assolti anche in cielo; si deve dire che hanno ragione se agiscono in quel modo per cui fu detto a Pietro: 'Tu sei Pietro'[268] e se sono tali per cui su di essi possa essere edificata la Chiesa di Cristo, e se le porte dell'inferno non prevarranno su di essi. Altrimenti è ridicolo dire che colui che è legato dai vincoli dei propri peccati e trascina le sue colpe come una lunga catena e le sue iniquità come la corda che tiene aggiogato un vitello[269] solo per il fatto che si dice vescovo, abbia un potere per cui quelli che assolve in terra siano assolti anche in cielo, o quelli che lega in terra lo siano anche in cielo. Sia[270] dunque il vescovo irreprensibile; egli che lega e assolve gli altri, sia degno di legare e di assolvere in cielo; sia l'uomo di una sola donna, sobrio, casto, compito, ospitale, che si lascia correggere, non dedito al vino, non violento; ma modesto, amante della pace, staccato dal denaro, buon capo di casa, con figli obbedienti in perfetta carità. Se tale sarà non legherà ingiustamente sulla terra, né assolverà senza motivo; e perciò tutto ciò che avrà sciolto chi abbia tali doti, sarà sciolto anche in cielo, e tutto ciò che avrà legato sulla terra sarà legato anche in cielo; se ci sarà, per dir così, un Pietro che non abbia le

[268] *Matt.*, XVI, 18.
[269] Cfr. *Prov.*, V, 22.
[270] Cfr. *I Tim.*, III, 2-4. A questa citazione A. fa risalire la sua dottrina circa la necessità che l'esercizio dell'ufficio sacerdotale sia connesso alla presenza nel sacerdote di specchiate qualità morali. Evidentemente A. non condivide la convinzione del conferimento al sacerdote di un potere carismatico che si esercita per il suo tramite, indipendentemente dalla sua dignità morale. Il prevalere del significato carismatico del potere sacerdotale fa sí che assuma massimo rilievo ciò che, attraverso il sacerdote, viene trasmesso agli uomini e non già la dignità morale del canale attraverso il quale quel potere viene a scorrere. Ma in A., come è noto, il primato della dignità morale è conseguente all'importanza che rivestono il soggetto e l'interiorità, per cui non è ammissibile che il sacerdote rimanga estraneo a quelle operazioni che Dio intenda compiere per suo mezzo. I Vittorini sostennero la tesi opposta e fecero valere la seguente distinzione: « una cosa è non potere in modo degno ed altra cosa è non potere assolutamente » (*Summa sententiarum*, P. L. 176, 152).

qualità che in questo passo si dicono di lui come se fosse Pietro, e crederà di poter legare così che quello che lega in terra sia legato in cielo e di poter sciogliere così che quello che scioglie in terra sia sciolto anche in cielo, egli si inganna in quanto non intende la volontà della Scrittura e gonfio di superbia cade nel giudizio del diavolo »[271].

Così Origene mostra chiaramente quello che manifesta chiaramente anche la ragione e cioè che le cose che abbiamo detto esssere state concesse a Pietro non sono state affatto concesse dal Signore a tutti i vescovi, ma solo a quelli che imitano Pietro non nell'altezza dell'ufficio ma nella dignità dei meriti[272]. Infatti se seguono la propria volontà allontanandosi dalla volontà di Dio non hanno alcun potere contro la rettitudine della giustizia divina e quando commettono qualche cosa di iniquo non possono costringere Dio all'iniquità, rendendolo quasi simile a se stessi. Il Signore anzi rimproverandoli aspramente e minacciandoli gravemente, dice: « Hai sbagliato a pensare che sarò simile a te; ti riproverò e mi porrò contro la tua faccia; intendete ciò voi che vi dimenticate di Dio » ecc.[273]. Chi infatti si deve dire che più dimentichi Dio e si abbandoni alla malizia[274], di colui che si arroga un potere tale da dire che nell'assolvere o nel legare a suo arbitrio i fedeli la sentenza divina è subordinata alla propria, e da potere, secondo la sua ingiusta presunzione, pervertire la somma giustizia di Dio, quasi gli fosse consentito rendere ree o innocenti le persone a seconda della sua volontà? Affinché non presumano mai tanto ci soccorre Agostino il grande dottore della Chiesa che è anche insigne tra gli stessi vescovi, quando nel sedicesimo ser-

[271] Cfr. *I Tim.*, III, 6.
[272] Tanto la *Summa sententiarum* (VI, 14, P. L. 176, 152) come Pier Lombardo (*Sententiarum liber IV*, dist. XIX, c. 1, pp. 866-869) intendono il passo di Origene nel senso che egli non negherebbe affatto a tutti i sacerdoti il potere di sciogliere e di legare, ma sosterrebbe che essi ne fanno un uso degno e corretto solo quando sono degni successori degli apostoli (Luscombe, 118, n. 1).
[273] *Sal.*, XLIX, 21-22.
[274] *Rom.*, I, 28.

mone intorno alle parole del Signore dice: « Hai incominciato a ritenere il tuo fratello come un pubblicano; lo leghi sulla terra, ma bada di legarlo secondo giustizia; poiché la giustizia spezza i legami ingiusti » [275]. Anche il beato Gregorio chiaramente asserisce e dimostra con esempi del Signore, che la potestà ecclesiastica non può nulla nel legare e nello sciogliere, se devia dall'equità della giustizia e non concorda col giudizio di Dio. Perciò nella venticinquesima omelia sui Vangeli dice: « Capita per lo più che occupa il posto di giudice uno la cui vita non concorda affatto con l'ufficio e spesso accade che o condanna coloro che non lo meritano o scioglie gli altri essendo legato egli stesso. Spesso nello sciogliere o nel legare i fedeli segue i moti della sua volontà, non i meriti delle loro cause. Accade perciò che si priva dello stesso potere di sciogliere e di legare chi lo esercita secondo la sua volontà e non nell'interesse dei costumi dei fedeli. Capita spesso che il pastore sia mosso da odio o da preferenza verso qualche suo prossimo; ma chi nelle cause che riguardano i fedeli segue o il proprio odio o la propria preferenza non è in grado di giudicare degnamente circa i fedeli. Per cui il Signore disse per bocca del profeta: 'Davano la morte ad anime vive e davano la vita ad anime morte' [276]. Dà la morte a chi è vivo colui che condanna un giusto e si sforza di dare la vita ad un morto chi tenta di assolvere chi è reo dalla condanna. I casi devono essere attentamente vagliati ed allora solo si deve esercitare il potere di sciogliere e di

[275] Agostino, *Sermo* LXXXII, c. IV, 7, P. L. 38, 509; questo passo era familiare ai predecessori di A.: cfr. Anciaux, op. cit., p. 40 (Luscombe, 118, n. 4). Il criterio sul quale A. viene insistendo è dunque che il potere ecclesiastico non può sciogliere o legare se non in conformità con la norma della giustizia, cioè in conformità col giudizio di Dio. Gli importa soprattutto perciò stabili e il principio per cui il giudizio di Dio costituisce la base primaria di validità dello sciogliere e del legare; l'azione sacerdotale è « secondaria » e « derivata », quasi deputata soltanto a prender atto, esternamente, di ciò che è avvenuto da parte di Dio e in relazione al pentimento fruttuoso che si verifica nell'intimo del peccatore. A. vuole specialmente evitare che il potere ecclesiastico venga interpretato in modo carismatico diretto.

[276] *Ezech.*, XIII, 19.

legare. Bisogna considerare di che natura sia la colpa e quale sia il pentimento che le tien dietro ed allora la sentenza del pastore assolverà coloro che Dio onnipotente ha visitato con la grazia della contrizione. L'assoluzione del prelato è infatti vera quando tien dietro al giudizio del giudice interno. Lo fa vedere appunto la resurrezione di colui che era morto da quattro giorni, la quale dimostra che prima il Signore chiamò il morto e lo resuscitò: dicendo: 'Lazzaro, vieni fuori' [277] e dopo che costui era uscito vivo dalla tomba fu sciolto dai discepoli » [278]. Inoltre: « Ecco che i discepoli sciolgono colui che il Maestro aveva risuscitato da morte. Se infatti i discepoli avessero sciolto Lazzaro ancor morto, ne avrebbero ricavato più fetore che dimostrazione di potenza. Da questa considerazione dobbiamo intuire che dobbiamo sciogliere per mezzo dell'autorità pastorale coloro che sappiamo che il nostro padrone e signore vivifica mediante la grazia della resurrezione. Tale resurrezione si conosce già anche prima di vedere i frutti della rettitudine nella stessa confessione dei peccati. Perciò al morto non si dice: 'Rivivi' ma 'vieni fuori'; come se a chiunque sia morto nella colpa si dicesse: esci fuori di te per mezzo della confessione, tu che ti nascondi nell'intimo di te stesso mediante la negligenza. Venga dunque fuori, cioè il peccatore confessi la colpa; e quando sia venuto fuori i discepoli lo sciolgano; e così i pastori della chiesa rimettano la pena a colui che non

[277] *Giov.*, XI, 43.

[278] Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia lib. II*, homilia XXVI, 5, P. L. 76, 1200 AC. I due punti del testo di Gregorio che A. considera con attenzione sono quelli che dicono che « l'assoluzione del prelato è vera quando *tien dietro* al giudizio del giudice interno » (« cum interni sequitur arbitrium iudicis », 120, 10-11), la qual cosa è poi simboleggiata nel fatto che i discepoli slegano Lazzaro *dopo* che egli era uscito vivo dal sepolcro (« *postmodum* is qui vivus egressus fuerat, a discipulis est solutus », 120, 13-14). Né si tratta soltanto di una questione di *tempi*, ma di una importante e decisiva questione di priorità. Quanto poi al « iudex internus » di cui si è detto, esso può essere inteso in due modi, sia cioè con riferimento all'interiorità dello stesso peccatore che si apre al pentimento fruttuoso, sia con riguardo al giudice divino che vede nell'intimo e che è il giudice vero ed assoluto della coscienza.

ha arrossito di confessare quello che ha fatto »[279]. E ancora: « Ma sia che il pastore leghi giustamente o no, il gregge deve tuttavia temere la sentenza del pastore affinché chi è sottoposto, anche quando viene forse legato ingiustamente, non meriti la stessa sentenza ed il medesimo obbligo di penitenze per un'altra colpa »[280]. E ancora: « Chi è sotto la mano del pastore, tema di esser legato o giustamente o ingiustamente, ma non riprenda temerariamente il giudizio del suo pastore, affinché, anche se è stato legato ingiustamente, non ci sia in lui, per la superbia della sua boriosa critica, quella colpa che prima non c'era »[281].

Da queste parole di S. Gregorio e dagli esempi dell'autorità divina appare chiaro che la decisione dei vescovi non vale nulla se è difforme dalla giustizia divina, secondo il detto del profeta: « Volendo dare morte o vita a coloro cui non possono darla »[282]. Costoro sono a loro volta privati per decisione dei vescovi, dalla comunione con loro quando abbiano avuto la presunzione di privare ingiustamente i fedelli della propria comunione. Perciò il Concilio africano al canone duecentodieci prescrive: « Il vescovo non privi temerariamente alcuno della comunione; e finché il vescovo non comunica lo scomunicato, nemmeno gli altri vescovi comunichino quel vescovo, affinché il vescovo si guardi maggiormente dall'accusare qualcuno di ciò che non può provare con altre prove »[283].

Quanto poi a quello che fu detto e cioè che « la giustizia

[279] Gregorio Magno, op. cit., P. L. 76, 1200C-1201A.
[280] Gregorio Magno, op. cit., P. L. 76, 1201B.
[281] Gregorio Magno, op. cit., *ibid*. Sulla citazione dei precedenti passi di Gregorio da parte di scrittori antecedenti ad A. cfr. Anciaux, op. cit., pp. 38-41, e Hödl, op. cit., p. 17 (Luscombe, 119, n. 5).
[282] Cfr. *Ezech.*, XIII, 19.
[283] Il testo di questo canone compare nella collezione di Dionigi il Piccolo tra i canoni della chiesa africana, e precisamente col n. 133 (P. L., 67, 223B); probabilmente si tratta di un canone della seconda sessione del concilio di Cartagine del 419; comunque esso non compare né nel *Decretum* di Burchardo, né in quello di Yvo di Chartres. A. cita anche in altri scritti il concilio di Cartagine, ma con riferimento agli *Statuta ecclesiae antiqua* del secolo V (Luscombe, 122, n. 2).

spezza i vincoli ingiusti »[284] e che « chi è sotto la mano del pastore, tema di essere legato o giustamente o ingiustamente e non riprenda temerariamente il giudizio del suo pastore affinché, anche se è stato legato ingiustamente, non ci sia in lui, per la superbia della sua boriosa critica, quella colpa che prima non c'era »[285] solleva una qualche difficoltà ed apre la via, credo, alla soluzione. Come potrebbe uno dover temere di essere legato ingiustamente, se ciò non può in alcun modo essere fatto ingiustamente, dal momento che « la giustizia spezza i vincoli ingiusti? ». Affinché entrambe le affermazioni possano esser fatte salve nel loro significato, bisogna ammettere che uno possa essere così ingiustamente legato da sentenza umana che la giustizia divina intervenga tuttavia a spezzare vincoli così ingiusti. Ora si lega ingiustamente quando uno, incorrendo in una scomunica non meritata, viene legato dalla Chiesa al punto che non gli è concesso il consorzio dei fedeli; ma Dio spezza i vincoli dell'anatema perché rende vana questa sentenza del pastore e non esclude dalla grazia colui che il pastore separò dalla Chiesa.

Se qualcuno dunque vuole che ciò che fu detto agli apostoli sulla potestà di legare e di sciogliere, ossia sulla remissione o non remissione dei peccati, sia concesso anche a tutti i loro vicari cioè ai vescovi, mi sembra che si debba intendere nel senso che la loro potestà consista nell'arbitrio di infliggere o di togliere la scomunica, in modo che sia loro lecito o allontanare, come s'è detto, dalla Chiesa presente o accogliere in essa quelli che vogliono tra i loro sottoposti. Quando dunque si dice agli apostoli: « Tutto quello che avrete legato sulla terra »[286] ecc. affinché possiamo concedere che ciò sia riferito a tutti i vescovi, penso che sia da intendere così: cioè per coloro che vengono o legati o sciolti quaggiù dai pastori della Chiesa in qualunque modo, come s'è detto, la potestà celeste conferma la sentenza giusta o ingiusta, in maniera da comandare che essa ven-

[284] Agostino, *Sermo LXXXII*, c. VII, 7, P. L. 38, 509.
[285] Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia lib. II*, homilia XXVI, 5, P. L. 76, 1201B.
[286] *Matt.*, XVIII, 18.

ga da parte dei sottoposti osservata per umiltà. Di qui deriva anche quello che è detto dei prelati perversi: « Quello che vi avranno detto osservatelo e fatelo » [287]. E S. Gregorio più sopra [288] sebbene dica che colui il quale ingiustamente lega i sottoposti si priva del potere di sciogliere e di legare, in quanto se ne rende indegno, comanda tuttavia che la sentenza del pastore, sebbene ingiusta, venga temuta dai sottoposti e non venga violata, e che nessuno eliminato dalla Chiesa mediante scomunica per qualsiasi causa pretenda di introdursi in essa contro la volontà del vescovo, od osi in ciò resistergli ostinatamente, affinché così non incorra nella colpa che prima non aveva. Pertanto le chiavi del regno dei cieli affidate agli apostoli o a Pietro le intendiamo come la potestà di aprire o chiudere il regno dei cieli [289], come se una chiave sia quella per aprire la Chiesa presente, come abbiamo detto, ai sottoposti, e l'altra per chiuderla [290]. Forse nel rimettere o ritenere i peccati si può intendere anche questo che ora diciamo esser stato concesso a tutti nella potestà di legare e di sciogliere, che abbiano

287 *Matt.*, XXIII, 3.
288 V. p. 116.
289 *Isa.*, XXII, 22; *Rev.*, III, 7.
290 Qui A., cogliendo un'indicazione di Gregorio, sposta il problema delle chiavi, non più contestando che esse si possano intendere conferite anche ai successori degli apostoli, ma limitando il potere che le concerne al conferimento della scomunica ed alla sua estinzione. In certe opere sentenziali, per esempio nella raccolta *Vae vobis phariseis*, il potere delle chiavi era già interpretato essenzialmente come potere di scomunica; si riteneva che l'allontanamento dalla comunità ecclesiastica secondo il giusto giudizio sacerdotale valesse anche presso Dio, mentre la riconciliazione della chiesa avrebbe assicurato al penitente la pace da parte di Dio. E scomunica e riconciliazione erano appunto gli atti con cui la Chiesa legava o scioglieva il peccatore. L'intento con cui A. opera lo spostamento del problema si può forse cogliere in questo particolare: i fedeli devono rispettare la decisione della Chiesa in fatto di scomunica, anche se si tratti di una decisione ingiusta; e ciò in quanto i fedeli devono esercitare la virtù dell'umiltà e non devono arrogarsi il diritto di opporsi alla volontà dei loro preposti. Sembra che, nel caso della scomunica, sia più direttamente in gioco, a giudizio di A., l'arbitrio degli ecclesiastici, ai quali viene riconosciuta maggiore iniziativa nei confronti della chiesa presente. Mentre, dunque, nel caso dei peccati, la cancellazione si ottiene col pentimento fruttuoso ed è seguita da una punizione divina, la quale fa testo per la determinazione esteriore della soddisfazione da parte degli ecclesiastici (questi, dunque, intervengono qui senza alcuna iniziativa propria, e pertanto senza alcun *potere* che non coincida col *dovere* di uniformarsi al giudizio divino), nel caso della scomunica la sentenza viene emessa con maggiore iniziativa ed autonomia da parte degli ecclesiastici e Dio conferma tale sentenza, giusta o ingiusta che sia, con l'intento che, per suo mezzo, i fedeli si esercitino nell'umiltà.

in loro arbitrio di imporre o di rilasciare ai sottoposti la pena della scomunica da applicarsi per i peccati. Quando infatti il Signore disse: « Tutto quello che avrete legato » ecc. ma non « tutti quelli che avrete legati », disse che venivano legati o sciolti i peccati, in modo che sciogliere i peccati equivale a rimetterli e legarli equivale a ritenerli o imporli [291].

Se tuttavia consideriamo diligentemente il dono dell'una e dell'altra potestà, vedremo che, come furono diverse le circostanze di tempo per esse, così anche i rispettivi doni appariranno diversi. La prima potestà infatti fu concessa prima della resurrezione tanto a Pietro quanto agli altri, come scrive Matteo [292], mentre invece la seconda potestà fu concessa nello stesso giorno della resurrezione, come ricorda Giovanni [293]. Prima della resurrezione, come riferisce Luca [294], il Signore chiamò i discepoli e scelse dodici fra di essi che chiamò apostoli, ai quali disse: « Voi siete il sale della terra, voi siete la luce del mondo » [295]. Mandan-

291 Che la soluzione della questione del potere delle chiavi risulti problematica per A. appare con evidenza dalle varie tesi prospettate, oltre che dalla forma dubitativa con cui introduce quest'ultima: « Id quoque in remittendis vel retinendis peccatis intelligi fortassis potest... » (124, 22-23). Qui egli muove soprattutto dal rilevare che il passo evangelico non dice « tutte le persone che avrete legate » ecc., ma afferma « tutto quello che avrete legato » ecc.; e pertanto ammette che la scomunica abbia riferimento ai peccati, ossia venga applicata per i peccati. Resta comunque una differenza fondamentale tra la « soddisfazione » che è direttamente legata ai peccati commessi e perdonati e l'applicazione della scomunica che, pur essendo fatta con riferimento ai peccati, non ha con essi un rapporto diretto; la scomunica riguarda infatti l'allontanamento dalla chiesa, più che la soddisfazione per i peccati.
292 *Matt.*, XVI, 19; XVIII, 18.
293 *Giov.*, XX, 23.
294 *Luca*, VI, 13.
295 *Matt.*, V, 13-14.

do appunto questi a predicare [296] e affidando loro la potestà di legare e di sciogliere, già fin d'allora li aveva costituiti vescovi come gli apostoli. Quando pertanto dopo la resurrezione, soffiando su di loro disse: « Riceverete lo Spirito Santo; quelli di cui rimetterete i peccati » [297] ecc. sembra che questo dono dello Spirito Santo sia quasi nuovo e che sia stato specialmente concesso ad essi, o soltanto a quelli dei loro vicarii che non siano stati indegni di questa grazia; costoro dovrebbero dirsi più esseri spirituali che animali; ed in quello che fanno si avverte quel discernimento per mezzo dello Spirito di cui sopra abbiam parlato. Per cui né Giuda traditore già morto né Tommaso ancora incredulo [298] furono degni d'essere presenti allora al ricevimento di tale grazia [299]. Tuttavia se qualcuno vuole sostenere che, secondo l'esposizione suaccennata, questa grazia fu concessa a tutti i vescovi egualmente come agli apostoli, noi non ci opponiamo a così grande grazia estesa parimenti a tutti, né staremo contenziosamente a resistere a coloro che vogliono essere eguagliati agli apostoli per la pienezza della potestà [300].

[296] Cfr. *Luca.*, IX, 2.
[297] *Giov.*, XX, 22-23.
[298] Cfr. *Giov.*, XX, 24-29.
[299] Un'altra via per giustificare l'interpretazione restrittiva del potere delle chiavi è trovata da A. nei due tempi in cui gli Evangeli sembrano aver ripartito il loro conferimento. Il maestro palatino è disposto ad accettare che la prima delle due formulazioni ricordate sia da intendere come riferita anche ai successori degli apostoli, mentre propone che la seconda venga limitata agli apostoli presenti ed a quelli dei loro successori che si saranno mostrati degni di tale grazia.
[300] Per ultimo A. dichiara di non voler resistere ad oltranza nemmeno sull'ultima tesi avanzata e che poteva parere già molto conciliativa se, almeno in un senso ed in uno dei due momenti indicati dal Vangelo, riconosceva che il conferimento del potere delle chiavi poteva intendersi esteso a tutti gli ecclesiastici. Guardando a ritroso da questo punto di arrivo tutta la precedente discussione dell'ultimo capitolo sul potere delle chiavi, si può cogliere che essa è costituita di una serie di posizioni, mano a mano meno drastiche e restrittive, su ciascuna delle quali A. si viene attestando, dopo aver ammesso le ragioni che militano a favore delle posizioni più intransigenti e riconoscendo tuttavia alcuni motivi anche delle posizioni più estensive. Che questo procedimento gli sia suggerito da motivi di prudenza e dai contrasti che, già al suo tempo, si registravano in materia, non è improbabile. Anche se, nell'insieme, restano ben determinate la sua posizione principale e la sua netta avversione ad intendere il potere delle chiavi come fornito, in ordine alla soddisfazione, di un rilievo centrale e di una sua propria autonomia. Le altre sono progressive concessioni ad un'opinione più larga, che tuttavia non tolgono all'enunciazione iniziale tutta la sua forza e la sua incisività.

A me basta, in tutte le cose che scrivo, esporre più la mia opinione che proporre la definizione della verità [301]. Abbastanza in questi tempi la causa anche manifesta della verità accende di invidia e di odio anche coloro che sono eminenti nel nome della religione [302].

[301] Cfr. Abelardo, *Theologia 'Scholarium'*, III, P. L., 178, 1098CD. Il testo latino reca: « Sufficit mihi in omnibus quae scribo opinionem meam magis exponere quam diffinitionem veritatis promittere » (126, 17-18). In verità A. non adotta questo criterio in tutte le cose che scrive, ma soltanto in quelle che gli sembrano piú esposte alla controversia e meno mature rispetto alle sue convinzioni personali. Del resto, nelle righe che seguono immediatamente e con cui si chiude il I libro dell'*Ethica* c'è l'eco amara dei contrasti e degli odi che gli si erano levati contro per alcuni punti rilevanti della sua riflessione; e la puntata polemica è specialmente rivolta, sembra, proprio contro S. Bernardo che, a giudizio di A., il fatto di essere eminente « nomine religionis » non liberava affatto dalla « invidia » e dallo « odium » contro la « ratio veritatis », anche se questa era « manifesta ».
[302] Per quanto A. abbia affrontato la discussione della questione del potere delle chiavi con un atteggiamento abbastanza problematico ed aperto, al concilio di Sens egli fu condannato egualmente, per aver insegnato « quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non etiam successoribus eorum » (*Capitulum* XI, ed. Leclercq, p. 104). Nella *Confessio fidei* (P. L. 178, pp. 107), infine si legge: « potestatem ligandi atque solvendi successoribus apostolorum omnibus aeque ut ipsis apostolis concessam esse profiteor et tam dignis quam indignis episcopis, quamdiu eos ecclesia susceperit »; qui tuttavia A. non ha specificato in che cosa consistesse il potere delle chiavi, pur avendo riconosciuto che esso era stato concesso anche a tutti i successori degli apostoli. I più decisi avversari della dottrina di A. furono, oltre a S. Bernardo (*Epistola* 188, P. L. 182, 353C) Ugo di S. Vittore (*De Sacramentis*, II, 14, P. L. 176, 564C-570B) e l'autore della *Summa sententiarum* (VI, 11, P. L. 176, 147-149). Ma la dottrina di A., pur condannata dalla decisione conciliare di Sens, ebbe notevole diffusione ed esercitò un influsso rilevante su uno dei temi piú dibattuti della teologia della penitenza. Per l'esame dell'influsso dell'insegnamento di A. nel corso del secolo XII in materia di penitenza cfr. Anciaux, op. cit., p. 312 e Hoedl, op. cit., pp. 86-115.

LIBRO II

Il precedente libretto della nostra *Etica* ha avuto di mira la conoscenza o la correzione dei peccati ed ha distinto gli stessi peccati dai vizi che si dicono contrari alle virtù. Ora non resta che seguire l'ordine adatto, secondo il detto del Salmista: « Evita il male ed opera il bene »[303]; e poiché abbiamo trattato della fuga dal male, volgiamo la penna della nostra dottrina al compimento del bene.

La prudenza, cioè la distinzione del bene e del male, è la madre delle virtù più che una virtù. Ad essa spetta fare le distribuzioni in ragione del tempo, o del luogo ed a seconda della dignità delle persone [304].

Come dunque abbiamo distinto i vizi dai peccati, così le virtù contrarie a quei vizi sembrano avere qualche differenza da quei beni mediante i quali meritiamo la beatitudine e che consistono nel bene dell'obbedienza. Come infatti le virtù sono contrarie ai vizi, così il peccato, che si dice propriamente disprezzo di Dio, sembra contrario al bene dell'obbedienza, cioè alla volontà pronta ad obbedire a Dio. Tale volontà potrà forse aversi talvolta anche se, posseduta temporaneamente, non risulti ancora così stabile e così ferma da potersi dire virtù. Come infatti hanno stabilito i filosofi, non si deve dire che in noi è presente la virtù, se essa non sia un ottimo abito mentale, ossia un abito ben costituito della nostra mente. Quello che i filosofi hanno chiamato abito o disposizione, Aristotele l'ha distinto diligentemente nella prima specie della qualità, insegnando che si chiamano abiti o disposizioni quelle qualità che non sono in noi naturalmente intrinseche, ma che si formano in noi per la nostra applicazione [305]. E si dicono abiti, se sono stabili, come sono, dice, le scienze o le virtù; si dicono invece disposizioni, se al contrario saranno

303 *Sal.*, XXXVI, 27.
304 Cfr. Abelardo, *Dialogus*, 2018-2061, pp. 117-118.
305 Boezio, *In Categorias Aristotelis liber III*, P. L. 64, 240D-241A; cfr. Abelardo, *Sic et non*, c. 144, P. L. 178, 1591AB e *Dialogus*, 1990-2000, p. 116.

temporanei. Se, stando a ciò, ogni nostra virtù deve dirsi abito, non è assurdo che talvolta la volontà pronta ad obbedire, essendo temporanea prima di irrobustirsi, non si debba dire né virtù né abito. Tuttavia tutti coloro che morissero nel proposito di tale volontà, non si deve ritenere che siano da condannare. Ad essi si riferisce quello che leggiamo nel libro della Sapienza: « Piacendo a Dio fu amato da lui e poiché viveva in mezzo ai peccatori fu portato via. Fu rapito affinché la malizia non alterasse la sua mente o la seduzione non traesse in inganno l'anima sua. Giunto in breve a maturità, compì una lunga carriera. Accetta al Signore era l'anima sua. Perciò Iddio s'affrettò a trarlo di mezzo alla malvagità » [306]. Molti fedeli non sono così costanti da poter sostenere gli agoni dei martiri e facilmente verrebbero meno nelle avversità. Il Signore, tenendo conto della loro debolezza, non permette che siano tentati al di sopra delle loro forze [307] e non prova con le avversità quelli che considera pusillanimi ed imbelli. Costoro pertanto, memori anche di tale beneficio, ne rendono altamente grazie a Dio e sono tanto più umili quanto più conoscono la loro pochezza; né possono allontanarsi dall'amore di Dio, se sono a lui grati per i suoi benefici e se confessano di dovere di più a lui dal quale sembra che più in queste cose abbiano ricevuto.

QUI TERMINA IL MANOSCRITTO [308].

306 *Sap.*, IV, 10-11, 13-14.
307 *I Cor.*, X, 13.
308 Il Luscombe (130, n. 2) ritiene che si possa ricavare un'indicazione, se non della parte restante del testo, quanto meno del contenuto che il II libro dell'*Ethica* avrebbe dovuto contenere in progetto, da due passi della *Expositio* dell'epistola ai romani: nel primo (II, 4, P. L. 178, 841D-842A) A. accenna a tre questioni che nell'*Ethica* avrebbero dovuto essere trattate più ampiamente: 1) in che cosa consista il merito; 2) se il merito consista soltanto nella volontà o anche nell'azione; 3) se la virtú che non si manifesta nell'azione sia sufficiente per la felicità. Il secondo passo (V, 13, P. L. 178, 950C-951A) rinvia all'*Ethica* la discussione del dovere di amare il prossimo, quando questi sia all'inferno o destinato all'inferno e della questione se uno debba volere ciò che non è bene che avvenga, per esempio pregare per la salvezza di tutti, sebbene solo pochi possano conseguire la salvezza.